U d'/of OTTAWA
39003000766825

Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
University of Toronto

http://archive.org/details/lepointdedpartde01marc

Principaux Ouvrages de J. MARÉCHAL, S.J.

BIOLOGIE.

L'Individualité dans le règne organique. In-8, 66 pp. Louvain, 1903. (Extrait de la " Revue des Questions scientif. ")

Ueber die morphologische Entwickelung der Chromosomen im Keimbläschen des Selachiereies. In-8, 15 pp., 25 fig. Iena, 1904. (Extrait de l' " Anatomischer Anzeiger ").

Ueber die morphologische Entwicklung der Chromosomen im Teleostierei, In-8, 12 pp., 27 fig. Iena, 1905. (" Anat. Anz. ")

Sur l'Ovogenèse des Sélaciens et de quelques autres Chordates. Morphologie de l'élément chromosomique dans l'ovocyte I, chez les sélaciens, les téléostéens les tuniciers et l'amphioxus. In-4, 235 pp, 11 planches et 136 figures. Louvain, 1907. (Extrait de " La Cellule ").

Le premier développement de l'ovocyte I chez les Rajides. (en collaboration avec A. De Sadeleer). 20 pp. in-4, 17 fig. Louvain, 1909. (Extrait de "La Cellule").

Autour de la génération spontanée. 12 pp., in-8, Louvain, 1906. (R. Qu. Sc.)

Sur le mécanisme des sécrétions digestives In-8, 10 p. Louvain, 1906. (ibid.)

Ontogénèse et Phylogénèse. In-8, 75 pp. Louvain, 1907. (ibid.)

Pour faciliter la lecture des travaux récents de physiologie générale. I. Les colloïdes. II. Enzymes et catalyseurs. III. Antigènes et anticorps. In-8, 132 pp. Louvain, 1911. (ibid.)

Orientations nouvelles dans l'étude du métabolisme animal. In-8, 118 pp. Louvain, 1913. (ibid.)

PSYCHOLOGIE.

A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques. In-8, 122 pp. Louvain, 1909. (Extrait de la " Revue des Quest. scientif. ")

Science empirique et psychologie religieuse. In-8, 61 pp. Paris 1912. (Extrait des " Recherches de Science religieuse ").

Quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne. In-8, 75 pp. Paris, 1912. (Extrait de la " Revue de philosophie ").

Dalla percezione sensibile all' intuizione mistica. Contributo allo studio comparato del misticismo. 1 vol. in-12, 208 pages. Firenze, Libreria editrice fiorentina 1913.

L'Intuition de Dieu dans la Mystique chrétienne. In-8, 17 pp. Paris., 1914. (Extrait des " Recherches de science religieuse ").

Introduction à l'étude des mysticismes et de la mystique. Semaine d'ethnologie religieuse, Louvain, 1913. Comptes rendus, pp. 215-221.

Note sur la méthode d'application des sens dans les Exercices de S. Ignace. " Mélanges Watrigant. Etudes historiques et ascétiques ". Enghien et Paris, 1920. pp. 50-64.

La notion psychologique de subconscience. In-8, 35 pp. Louvain, 1920. (Extrait de la " Revue des Quest. scientif.)

Psychopathologie de guerre. In-8, 38 pp. Louvain, 1920. (ibid.)

Les Médications psychologiques, d'après le Dr Pierre Janet. In-8, 10 pp. Louvain, 1921. (ibid).

DIVERS.

Conflits de faits et conflits de tendances. In-8, 20 pp. Louvain, 1906. (R. Qu. Sc.

Un décret récent du Saint-Office en matière d'iconographie religieuse. " Nouvelle Revue théologique ", 1921, t. 48. pp. 337-344.

Ancienne médecine arabe. In 8, 32 pp. Louvain, 1922. (R. Qu. sc.)

LE POINT DE DÉPART DE LA MÉTAPHYSIQUE

MUSEUM LESSIANUM

PUBLICATIONS

dirigées par

des Pères de la Compagnie de Jésus

LOUVAIN

SECTION ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.
SECTION THÉOLOGIQUE.
SECTION PHILOSOPHIQUE.

Pour la Rédaction s'adresser au Secrétariat, *11, Rue des Récollets, Louvain.*
Pour l'Administration s'adresser à la *Firme Charles BEYAERT, Ed. Pont. 6, Rue Notre Dame, Bruges.*
Voir à la fin du livre la liste des publications du Lessianum.

MUSEUM LESSIANUM. — SECTION PHILOSOPHIQUE

LE POINT DE DÉPART
DE LA
MÉTAPHYSIQUE

LEÇONS SUR LE DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE ET THÉORIQUE
DU PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

PAR

J. MARÉCHAL, S. J.
Docteur en Sciences
Professeur de Philosophie au *Collège Philosophique et Théologique*
de la Compagnie de Jésus à Louvain.

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
LIBRARIES
University of Ottawa

CAHIER I.

De l'Antiquité à la fin du Moyen Age : La Critique Ancienne de la Connaissance.

Université d'Ottawa
BIBLIOTHÈQUES
LIBRARIES
University of Ottawa
Universitas
BIBLIOTHECA
Ottaviensis

CHARLES BEYAERT, Editeur
6, Rue Notre Dame
BRUGES (Belgique)

Librairie FÉLIX ALCAN
108, Boulevard St Germain
PARIS (VI)

UNIVERSITAS
O. M. I.

De Licentia Superiorum Ordinis.

NIHIL OBSTAT :
Brugis, die 4a Novembris 1922
ALB. BOONE, S. J.

IMPRIMATUR :
Brugis, die 14a Novembris 1922
H. VANDEN BERGHE,
Vic. gen.

BD
112
.M35
1922
v.1

Introduction.

OBJET ET MÉTHODE DE CES LEÇONS.

I.

Le titre général de nos Cahiers en indique l'objet précis.

Notre intention n'est pas d'examiner la théorie de la connaissance dans tous ses détails, mais plutôt de concentrer notre effort sur le problème fondamental dont la solution prépare, ou même préjuge, celle de la plupart des questions secondaires habituellement traitées en Epistémologie et en Logique.

Ce problème fondamental, nous pourrions le formuler provisoirement en ces termes : La métaphysique, si elle est possible, a nécessairement pour point de départ une affirmation objective absolue : rencontrons-nous, dans nos contenus de conscience, une pareille affirmation, entourée de toutes les garanties réclamées par la critique la plus exigeante ?

En dehors des milieux scolastiques, on ne fera point de difficulté d'admettre que l'affirmation métaphysique doive être critiquement justifiée. Mais peut-être s'exagère-t-on parfois les droits de la critique.

Par contre, chez les philosophes scolastiques, il s'en trouve, aujourd'hui même, qui ne jugent point recevable le problème de la connaissance posé sous une forme aussi radicale.

Oserions-nous dire qu'ils ont à la fois tort et raison ?

D'une part, en effet, leur méfiance provient d'un malentendu sur la véritable nature de la " justification critique " exigée. Mais d'autre part, et au total, ils appuient leur fin de non-recevoir sur un principe dont nous devons reconnaître la justesse. Supposant — à tort — qu'une preuve critique consiste à enfermer d'abord la connaissance dans le cercle des modifications subjectives, pour passer de là, s'il est possible, à la connaissance d'objets en soi, ils font remarquer — avec raison — combien serait illusoire toute inférence d'une pure représentation, forme subjective ou phénomène, à une " chose en soi " extérieure au sujet. Car supposé même que nous découvrions en nous une tendance invincible à projeter, dans l'absolu de l'objet, nos représentations immanentes,

encore cette tendance, par elle seule, ne créerait-elle, au bénéfice de l' " objet en soi ", qu'une " évidence subjective " et aveugle. C'est trop peu pour fonder une affirmation métaphysique. Si donc nos connaissances directes ne vont pas, d'emblée, atteindre l' " objet en soi ", nous demeurons, de droit, confinés à l'intérieur du sujet comme tel, nous sommes emmurés dans le " relatif ", et aucun artifice de démonstration ne nous permettra de " jeter un pont " vers l'extérieur et l'absolu.

Loin de nous, par conséquent, la pensée de rouvrir ici la décevante " quaestio de ponte ", dûment écartée par tous les Manuels de Logique scolastique. Laisser se poser cette question, c'est, assurément, se résigner à ne point la résoudre. Si nous atteignons la vérité métaphysique, ce sera, en dernière analyse, à la lumière d'une évidence objective immédiate.

Mais tout n'est peut-être pas dit par là. Descartes aussi, et Spinoza, et Wolff, admettaient le critérium de l'évidence objective immédiate. Lorsque je connais une chose, déclarait Spinoza, je ne la connais pas par le moyen de la connaissance préalable que j'aurais de l'idée de cette chose ; la connaissance objective est une connaissance directe de l'objet.

Et pourtant, Dieu sait si le critérium cartésien de l'évidence, adopté par Spinoza, se confond avec le critérium de l'évidence proposé par la plupart des Scolastiques ! L'évidence des Cartésiens se désagrège sous la critique de Kant ; l'évidence des Scolastiques peut — nous le montrerons — résister à l'épreuve. Il importerait donc, à tout le moins, de définir plus expressément ce que l'on entend par " évidence objective " et par " saisie immédiate de l'objet ".

D'autre part, il ne manque pas de philosophes — relativistes ou phénoménistes, plus ou moins teintés de pragmatisme — qui feront facilement leur deuil de l' " affirmation objective absolue ", ou du moins qui renonceront, comme Kant, à lui attribuer, dans le règne de la raison spéculative, une autre fonction que celle de coordonner des objets phénoménaux : création d'un " idéal " et non pas, à proprement parler, révélation d'un " objet ". A quoi nous servirait-il de contester devant eux le droit de la Critique philosophique, en brandissant à leurs yeux, comme un épouvantail, leur propre drapeau : l'inanité (spéculative) de l'objet métaphysique ? Mais oui, ils seront agnostiques : ils en conviennent. Notre arme de l'évidence objective s'émousse sur leur épistémologie abstentionniste.

Faudra-t-il donc baisser pavillon devant le relativisme phénoméniste, comme devant une erreur irréfutable en stricte raison ?

A cette demi-défaite, aucun philosophe scolastique ne se résignera. Et tous aussi tomberont d'accord qu'il ne suffit pas, pour écarter radicalement l'agnosticisme phénoméniste, de le mettre en conflit avec la tendance instinctive, avec la " nécessité pratique ", qui nous forcerait à émettre des affirmations absolues. On ne surmonte vraiment une erreur qu'en y faisant éclater la contradiction ; disons, en d'autres termes, que l'affirmation métaphysique, pour s'opposer victorieusement au relativisme, doit revêtir une nécessité " théorique ", et non pas seulement une nécessité " morale " ou " pratique ".

Or, entreprendre de montrer cette nécessité, c'est-à-dire de montrer qu'au regard de l'affirmation absolue de l'objet, le refus ou l'abstention impliquent contradiction logique, n'est-ce point déjà accepter le problème critique dans toute son acuité ?

Nous le croyons, et nous ne voyons pas comment le philosophe scolastique lui-même pourrait — sauf à s'enfermer dans la tour d'ivoire d'un étroit dogmatisme — échapper à cette tâche subtile. Les deux questions suivantes ont donc quelque intérêt pour lui, non moins que pour les philosophes d'autres écoles :

1. Etant donné que l'affirmation absolue de l'objet, c'est à dire l'affirmation métaphysique, traduit une attitude naturelle de l'esprit humain, comment des philosophes en arrivèrent-ils à réclamer une justification critique de cette affirmation primitive ? En d'autres termes, comment le problème critique de la connaissance put-il naître ?

2. Dans quelle mesure une pareille justification est-elle possible ? En d'autres termes, le problème critique de la connaissance est-il susceptible d'une solution ?

Nous nous efforcerons de répondre à cette double question.

II.

Le sujet que nous traitons ici fit, pour l'essentiel, la matière d'un cours professé par nous durant la première année de la grande guerre (1914-1915). Invité à publier nos Leçons, nous n'avons pas voulu les dépouiller complètement de leur appareil scolaire. En particulier, la méthode d'exposé à laquelle nous nous sommes astreint dans le présent Essai, rappelle une préoccupation pédagogique qui inspira le plan de nos Leçons orales.

Qu'on nous permette de nous en expliquer d'un mot — et de nous en excuser, s'il y a lieu.

Absolument parlant, nous eussions trouvé moins long, et, à beaucoup d'égards, moins onéreux, d'écrire directement un Traité systématique d'épistémologie. On en recueillerait sans peine les principaux traits dans nos volumes. Mais nous avons craint qu'un exposé strictement scientifique, posant d'emblée les questions dans toute leur rigueur subtile, ne déconcertât certains groupes de lecteurs auxquels nous nous adressions de préférence. Peut-être valait-il mieux combiner patiemment l'histoire progressive des problèmes, avec leur solution théorique de plus en plus complète. Nous avons éprouvé, dans notre enseignement, l'avantage de cette méthode : en traversant une à une les grandes étapes de la spéculation philosophique, l'esprit est amené, sans secousse, moyennant un minimum d'efforts, à saisir avec justesse, non seulement les moments successifs, de plus en plus complexes, de cette pensée évoluante, mais les éléments définitifs qu'elle recèle. Du reste, toute manière de procéder a ses inconvénients : celle que nous adoptons présentera, à côté d'avantages incontestables, l'inconvénient de ralentir notre allure.

Il va sans dire que nous choisirons avec une exactitude scrupuleuse les données historiques dont nous ferons usage. Toutefois nous dépasserions notre but en prétendant retracer, dans leur enchevêtrement, toutes les phases chronologiques du problème de la connaissance. *Nous ne faisons pas œuvre d'historien.* Une histoire intégrale et exhaustive — à supposer même que nous ayons la compétence pour l'écrire — présenterait trop de sinuosités pour servir utilement d'illustration à notre démonstration théorique : car le mouvement concret des idées, s'il obéit pour l'ensemble à l'entraînement régulier de quelques courants principaux, s'échappe toujours, à côté, en détours et en recommencements.

Aussi emprunterons-nous seulement à l'histoire progressive des idées philosophiques *les phases essentielles,* qui s'expriment dans l'œuvre des penseurs les plus éminents. Elles nous présenteront, selon un enchaînement à la fois logique et historique, *une série vraiment typique d'attitudes* en face du problème fondamental de l'épistémologie. Par souci d'objectivité, pour éviter les surprises d'un raccourci exagéré, nous consacrerons à chacune de ces attitudes-types une manière de courte *monographie.* La succession même des monographies, sommairement reliées entre elles, introduira petit à petit au cœur du problème de la connaissance, et, du

coup, par élimination des solutions inconsistantes ou incomplètes, suggérera l'unique solution possible : celle que nous développerons longuement dans les derniers fascicules de cet ouvrage.

Nous nous sommes fait un devoir de relire, en vue de ce travail, toutes les œuvres que nous analysons, de manière à écrire chaque étude partielle sous l'impression immédiate des textes originaux y afférents. Et nous nous efforçâmes aussi, dans nos exposés, de ne point dépasser — sauf par de rares repères jetés çà et là — le moment d'évolution propre à chaque système.

Un dernier mot sur la *bibliographie* de notre sujet. Elle est immense : à tel point qu'il serait insensé, dans un ouvrage comme celui-ci, de prétendre mentionner tous les livres et mémoires qui ont pu influencer notre pensée depuis le début, déjà lointain, de nos études philosophiques. Reconnaissant en gros notre dette, nous nous permettons de renvoyer, pour la liste de nos créanciers, aux *bibliographies générales* bien connues, par exemple aux indications copieuses (encore qu'incomplètes) des dernières éditions de l'*Histoire de la Philosophie* de *Ueberweg-Heinze* (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin. I^r Bd. *Das Altertum*. 11e *éd.* 1920. — II^r Bd. *Patristische und scholastische Zeit*. 10e éd. 1915. — III^r Bd. *Die Neuzeit, bis zum Ende des 18en Jahrh.* 11e éd. 1914. — IV^r Bd. *Das 19e Jarhrhundert und die Gegenwart*. 11e éd. 1916). Du reste, dans la préparation immédiate de nos Leçons, nous nous sommes servi exclusivement du texte même des œuvres philosophiques étudiées.

Puisqu'il convient d'adopter un système cohérent de bibliographie, nous ne citerons, en principe, que des œuvres originales de philosophes. Et nous omettrons délibérément toute autre référence, sauf le cas exceptionnel où quelque raison très particulière, ou bien un souci d'honnêteté littéraire, commanderaient de nous départir de cette règle. Nous devrons, en conséquence, renoncer au plaisir de louer maints travaux excellents, qu'on pourrait légitimement s'attendre à voir signaler au bas de nos pages ; mais si nous étions entré dans cette voie, comment, sans illogisme, nous dispenser de citer une multitude d'autres travaux ayant les mêmes titres bibliographiques ? On comprendra que nous ayons reculé devant cet encombrement nouveau de nos volumes déjà trop touffus.

Louvain, 8 décembre, 1917 (1).

---

(1) Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché, jusqu'à ce jour (1922), de mettre la dernière main à la préparation de ce travail, totalement écrit, en première rédaction, dès 1917.

Livre I.

L'ÉVEIL DE L'ESPRIT CRITIQUE DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE : LE SCEPTICISME ANCIEN ET LA CRITIQUE DE L'AFFIRMATION (1).

---

(1) Pour la justification historique des pages suivantes, relatives à la philosophie grecque, on nous permettra de renvoyer, non seulement aux œuvres de Parménide, de Platon, d'Aristote, de Théophraste, d'Alexandre d'Aphrodisie, de Sextus Empiricus, etc., mais surtout, puisque notre exposé n'est ici qu'une esquisse sommaire, sans prétention philologique, aux ouvrages généraux consultés pour contrôle, en particulier: ED. ZELLER. *Die Philosophie der Griechen.* 5 vol. et 1 vol. de tables, 3e éd. Leipzig, 1869-1882. — PRANTL. *Geschichte der Logik im Abendlande.* 2 vol. 2e éd. Leipzig, 1885. — UEBERWEG-HEINZE. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Ier Bd. *Das Altertum,* 10e éd. 1909. — GOMPERZ, TH. *Les penseurs de la Grèce.* Trad. française. 3 vol. Paris, 1904-1912. — ED. ZELLER. *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie.* 10e verbesserte Aufl., von F. Lortzing. Leipzig 1911. — DIELS, H. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 2e éd. Berlin, 1906-1907. — J. BURNETT. *Early greek Philosophy,* 2e éd. London, 1908. — Diverses *éditions* de la collection Teubner, etc....

CHAPITRE 1.

VERS UNE PREMIÈRE CRISE DE LA CERTITUDE.

Des mythes religieux et des anciennes cosmogonies poétiques, sortirent, à l'aube de la civilisation grecque, les premières « cosmologies ». C'est un fait, que les curiosités primitives de l'esprit humain, aussi bien chez l'individu que dans la race, n'ont rien de précautionné ni de critique ; tout orientées vers l' « objet », elles se montrent même étrangement insoucieuses du sujet connaissant. La spéculation naissante fut accaparée, chez les Grecs comme ailleurs, par un « objet » unique : la Nature,... la Nature petit à petit dégagée du voile charmeur des mythologies et livrée à la dissection rationnelle.

Cette prédilection pour les problèmes cosmologiques repose, chez les initiateurs de la philosophie grecque, sur un dogmatisme réaliste, d'autant plus assuré qu'il est inconscient. Nulle part encore n'est mise en doute la valeur absolue de l'affirmation objective. Et l'affirmation elle-même s'attache à tout contenu de pensée fourni par l'expérience, sous la réserve, seulement, d'une certaine organisation de ce contenu. La philosophie suit ainsi, sans trop d'effort, la double pente naturelle de l'esprit à affirmer et à unifier.

Aussi longtemps que la tendance unificatrice de l'esprit s'exerça épisodiquement, sur des unités partielles, les systèmes philosophiques les plus disparates purent s'ébaucher sans troubler profondément la sérénité du réalisme antique(Période ionienne). Mais il vint un moment, où, sur les unités secondaires, se détacha l'unité primordiale et universelle de l' « être ».

La raison humaine eut alors comme un éblouissement : sans lâcher l'appui du réalisme, elle vacilla pour ainsi dire. Car l' « être» ne représentait-il pas, dans l'objet de connaissance,aussi bien la multiplicité changeante que l'unité immuable ? Le conflit de l'unité et de la multiplicité surgissait au coeur même de l'affirmation nécessaire. On crut devoir jeter du lest, sacrifier quelque chose du contenu de la connaissance, les uns ceci, les autres cela.

Héraclite, fidèle aux données immédiates de l'expérience, adopte la multiplicité et le mouvement, renonçant ainsi à l'unité immuable de l' « être ». Presque à la même époque, Parménide embrasse l' « être » homogène et immobile, repoussant ainsi, dans le domaine de la pure apparence, tout le muable et tout le multiple. Et pour comble, Zénon d'Elée, disciple de Parménide, se donne mission, dirait-on, d'augmenter encore le désarroi de la pauvre raison spontanée en lui jetant aux yeux ses aveuglants paradoxes sur l'irréalité du changement. De toutes parts, c'était la mise en échec du sens commun, le défi de la raison réfléchie à la raison spontanée.

D'ailleurs, ce scandale de la raison s'aggravait encore de l'impression malédifiante créée par la multiplication excessive des systèmes cosmologiques qui sollicitaient, dans les sens les plus divers, l'approbation du philosophe et du penseur. Ils ne manquaient certes ni d'ingéniosité ni de hardiesse. Avec un égal dédain des habitudes d'esprit et des vraisemblances communes, ils décomposaient le monde pour le rebâtir en meilleure ordonnance. Et la diversité, tant des matériaux analysés que des édifices synthétiques, ne laissait pas que d'être déconcertante. D'Héraclite à Empédocle, d'Empédocle à Anaxagore, d'Anaxagore à Leucippe et à Démocrite, la raison voletait, pour ainsi dire, au hasard, sans se sentir nulle part de demeure permanente. — Pour comprendre l'envahissement de la pensée grecque, si réaliste pourtant, par une première crise de la certitude, il faut tenir compte à la fois de toutes ces circonstances. Le terrain était préparé pour le *scepticisme.*

CHAPITRE 2.

La crise : le scepticisme des Sophistes.

---

§ 1. — *Caractères de la Sophistique.*

Les circonstances que l'on vient de rappeler avaient, en beaucoup d'esprits, ruiné la confiance dans la vérité philosophique : cette confiance, si robuste au début, avait fait place, chez ceux qui gardaient au cœur l'amour du vrai, à la perplexité chercheuse ou au doute découragé, mais chez d'autres, simplement à un scepticisme facile et dédaigneux, qui proclamait sans regret l'inanité de l'effort spéculatif. Chez ces derniers surtout se recruta la Sophistique (à partir de la moitié du 5e siècle avant Jésus-Christ).

L'attitude du Sophiste n'était pas inspirée seulement par des mobiles intellectuels et par des scrupules d'épistémologie. Il savait parfaitement qu'à côté de la spéculation s'offrent ou s'imposent les fins pratiques. Son scepticisme théorique se doublait d'un pragmatisme très conscient, très audacieux, allégé même des entraves morales de la vérité. Et cette disposition active rencontrait, dans les circonstances politiques et sociales, un champ d'exercice exceptionnellement favorable. En effet, au sein de démocraties naissant à la vie politique, et dans l'affaiblissement général des traditions, le plus opportun — ou du moins le plus urgent — n'était-il pas d'apprendre les secrets de l'action habile, l'art de capter la faveur du public, d'agir sur les sentiments et les persuasions des auditoires qui s'offraient partout aux discoureurs ?

Le sophiste, tout au début, fut un sage à la manière grecque, c'est à dire un habile homme, pédagogue ambulant et professeur de vertu *(σόφος, παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλος)*, un rhéteur qui dressait ses disciples à l'action et à la parole, qui les rendait *δεινοὺς πράττειν καὶ λέγειν*. Bientôt, maîtres et disciples, moins ennemis de la vérité qu'incurieux d'elle, en vinrent à spéculer sur elle, à n'en rechercher l'apparence qu'à dessein de persuader ou d'éblouir. Ils méritent alors le trait dont les stigmatise S. Thomas, après Aristote : " Ad aliud ordinat vitam suam et actiones philosophus et sophista. Philosophus

quidem ad sciendum veritatem; sophista vero ad hoc quod *videatur scire quamvis nesciat* " *(In libros XII Metaph.*, lib. 4, lect. 4). " *Ἡ γὰρ σοφιστικὴ, φαινομένη μόνον σοφία ἐστί... περὶ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ γένος στρέφεται ἡ σοφιστικὴ καὶ ἡ διαλεκτικὴ τῇ φιλοσοφίᾳ, αλλὰ διαφέρει τῆς μὲν τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως, τῆς δὲ τοῦ βίου τῇ προαιρέσει. Ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη, οὖσα δ'οὔ.* (Aristote. *Métaphysique*, livre III (IV), ch. 2, édit. Didot, p. 502).

Puis, de rhétorique utilitaire et sceptique qu'elle était déjà, la Sophistique descend plus bas encore : elle devient consciemment, et reste longtemps, une sorte de sport dialectique, un exercice de virtuosité pure, de haute école, une parade illusionniste *(ἐπίδειξις)*, où des disputeurs retors défendent à volonté le pour et le contre. De ces jongleries lamentables d'une pensée sans dignité et sans consistance, on peut trouver des exemples, rapportés par Platon dans l'Euthydème, et par Aristote dans les Traités des Topiques et des Sophismes (1).

Evidemment, ce qui nous intéresse, ici, dans la Sophistique, ce n'est ni son aspect utilitaire ni son aspect éristique, ce sont uniquement les éléments sérieux de scepticisme qu'elle recélait. Il était bon toutefois de rappeler le contexte dans lequel ils s'enchâssent, fût-ce pour les ramener à leurs justes proportions et pour souligner une première fois le démenti que tout scepticisme théorique se voit infliger dans le domaine du vouloir et de l'action : n'en doutons pas, la vanité ou l'intérêt inspiraient à ces Sophistes des « jugements de valeur » parfaitement lucides, fermes et absolus.

En tant que scepticisme radical, la Sophistique constitue, du moins d'expression et d'intention, la première réponse au problème total de la connaissance : réponse hâtive et superficielle à un pro-

---

(1) Nous nous permettrons de présenter les sophistes sous les traits que leur attribuent Platon et Aristote. Peut-être le tableau esquissé par ces adversaires de la sophistique a-t-il moins la valeur documentaire d'une photographie que la valeur d'une reconstitution fondée sur l'interprétation de formules ambigües et sur l'impitoyable mise au jour de présupposés latents. Le sophiste nous intéresse ici non comme réalité historique, mais comme type intellectuel. Si notre but était principalement historique, nous ne pourrions omettre d'examiner la réhabilitation de *Protagoras* et de *Gorgias* tentée par quelques historiens de la philosophie, tels que Th. Gomperz *(Les penseurs de la Grèce.* Trad. franç. t. I. 2e édit. Paris, 1908. Livre III, chap. V. VI, VII). Nous croyons toutefois, même au point de vue historique, avoir tracé un tableau d'ensemble assez exact.

blème qui n'était pas mûr encore pour une solution. Voyons d'un peu plus près quelle fut au juste cette réponse.

Ce qu'elle fut historiquement et dans sa formule explicite, Aristote nous en est un témoin précieux au livre IV (III) de sa Métaphysique, à partir du chap. 3.

Le scepticisme des Sophistes, comme tout scepticisme proprement dit, consiste, non pas précisément à jeter le discrédit sur une portion plus ou moins étendue du champ de la connaissance humaine : ceci est affaire de plus ou de moins et concerne seulement la matière de la connaissance, mais *à envelopper d'irrémédiable et radicale incertitude la légitimité même de « l'affirmation »*, forme de toute vérité logique ; en d'autres termes, il consiste dans le doute professé sur la valeur normative du *premier principe* rationnel, le principe d'identité ou de contradiction. Le scepticisme « matériel » n'est jamais qu'un scepticisme partiel : le scepticisme « formel » ne saurait être qu'un scepticisme total. Or, le scepticisme mis en avant par les Sophistes, était bien ce scepticisme formel et total, portant sur le « premier principe ».

§ 2. — *La réfutation directe des Sophistes par Aristote.*

Comment réfuter un pareil scepticisme ? A vrai dire, remarque Aristote, on ne le réfute pas, faute d'un point de départ possible pour la démonstration à lui opposer. On ne peut pas *tout* démontrer, et si quelque chose reste indémontrable, c'est bien, à coup sûr, un premier principe : *Ὅλως μὲν γὰρ ἁπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι· εἰς ἄπειρον γὰρ ἂν βαδίζοι.* (*Métaph.* III (IV), ch. 4, éd. Didot, p. 504).

Que faire alors ? Mais, simplement, provoquer le sceptique à se réfuter lui-même, c'est à dire à manifester au grand jour que son prétendu scepticisme total n'est qu'un scepticisme partiel. Le sceptique sophiste, disputeur par nature et par éducation, se fera certainement prendre au piège. Vous en êtes maître, car il ne peut faire un geste ni aventurer une parole sans se mettre en contradiction flagrante avec sa thèse générale. Il accepte la discussion ? Elle peut donc avoir un sens. Il s'entend avec vous sur la signification des mots ? Quand il parle d'un homme il n'entend point une trirème ni une muraille ? Il admet donc que la signification des mots n'est point totalement arbitraire. Il admet donc des applications du premier principe ; de son aveu, le premier principe, en tant que principe formel, est sauf. Toute la discussion se bornera désormais à une

extension plus ou moins grande du champ des certitudes. Vous avez barre sur votre sceptique. (*Mét.* 1. c.).

Mais si le sceptique, cessant de jouer au sophiste, ne dit rien, n'opine en aucune façon, accepte passivement le oui et le non, s'abstient... ? Bien ; alors pourquoi discuter avec lui ? il ne vous contredit pas. Est-ce qu'on raisonne une " souche " ? *Γελοῖον τὸ ζητεῖν λόγον πρὸς τὸν μηθενὸς ἔχοντα λόγον, ᾗ μὴ ἔχει· ὅμοιος γὰρ φυτῷ ὁ τοιοῦτος ᾗ τοιοῦτος ἤδη.* (*Ibid.*)

En réalité, cette boutade ne trouve jamais son destinataire, car jamais un homme ne se réduit à cette inerte passivité. « Pourquoi Mégaras, le matin, se met-il en marche, au lieu de rester étendu en rêvant seulement qu'il s'en va ? Pourquoi, dès l'aube, ne court-il pas se jeter dans un puits ou dans un précipice ? pourquoi semble-t-il, au contraire, redouter d'y choir, puisqu'aussi bien, juger que ce soit là malheur ou bonheur revient exactement au même ? » (*op. cit.* III (IV), chap. 4, 24, éd. Didot, p. 507) « Il n'est personne, conclut Aristote, qui ne paraisse redouter certaines éventualités et en accepter d'autres. Aussi appert-il que tous jugent simplement et absolument, sinon de la totalité des choses, du moins de ce qui est en elles avantageux ou désavantageux. » (*Ibid.* 25, éd. Didot, p. 508).

Traduisons, en une formule plus générale, cette dernière remarque d'Aristote : *l'affirmation objective est inévitable dans l'ordre des fins.*

Il n'y a donc pas de scepticisme total. On peut bien, en paroles, se dérober à l'affirmation ou douter du premier principe : tout se laisse dire, mais, par bonheur, tout ne se laisse pas également penser ; et cette revanche de la pensée profonde sur le mensonge de l'expression éclate dans toute la conduite du douteur.

Bref, le sceptique, s'il dogmatise, c'est à dire s'il nie la vérité ou professe le doute, se réfute cruellement lui-même.

S'il se contente d'une attitude passive, il ment, consciemment ou inconsciemment, à la vie qui le pousse irrésistiblement en avant dans la voie de l'affirmation et de l'action : chacun de ses désirs ou de ses actes est un démenti à son attitude théorique — nous dirons mieux plus loin : son attitude même détruit la signification superficielle qu'elle semble de prime abord revêtir.

Telle est la réfutation générale du scepticisme des Sophistes par Aristote. On pourrait l'approfondir, l'adapter à d'autres circonstances historiques, mais non pas, croyons-nous, y rien ajouter d'essentiel.

§ 3. — *L'étiologie et la cure de la Sophistique, d'après Aristote.*

La tâche du philosophe se borne-t-elle à acculer un adversaire ? Aristote ne le pense pas ; après avoir contraint le Sophiste, ou plus généralement le sceptique, à rendre, de bon ou de mauvais gré, un hommage minimal mais essentiel à la vérité, il se préoccupe de découvrir les sources stérilisantes qui alimentèrent leur doute : c'était faire (du point de vue philosophique, bien entendu) l'étiologie du mal, pour en préparer le remède. Or, la source du mal se rencontra dans le dogmatisme aventureux des métaphysiques courantes.

Tout d'abord il y a lieu de distinguer deux classes de douteurs : les sceptiques de parade, ceux qui se font de leur scepticisme une arme déloyale dans la discussion, qui professent le doute sur le premier principe « solum [causa orationis], id est ex quadam protervia, volentes huiusmodi rationes impossibiles sustinere propter seipsas, quia contraria earum demonstrari non possunt ». (S. Thomas. *In Met. lib. 4,* lect. 10). Ceux-ci, sophistes obstinés, doivent être réduits, moins par la persuasion que par la force de la dialectique qui les démasque : *οἱ δὲ βίας (δέονται)* (*Met.* III (IV), chap. 5, 2, éd. Didot, p. 508). Mais il y a aussi des sceptiques de bonne foi, dont le doute est sincère : ils doutent par suite de malentendus, par ignorance ; leur ignorance est curable : *τούτων εὐίατος ἡ ἄγνοια (Ibid.)* Si leur esprit est faussé, leur langage n'est pas perverti : on peut agir sur eux par persuasion, en leur découvrant les causes profondes de leur erreur.

Il est intéressant de relever les deux principales sources de scepticisme « honnête » signalées par Aristote. Car nous les retrouverons plus tard toujours jaillissantes : seule une critique achevée de la connaisance les tarirait à jamais (en réconciliant, dans une synthèse supérieure, l'ontologisme éléatique avec l'empirisme héraclitien. — Voir ci-dessous, livres II et III).

Pour un bon nombre de ces sceptiques, amis au fond de la vérité, la pierre d'achoppement fut la notion du mouvement, du changement, ou si l'on veut du « devenir ». Ce qui devient — ainsi raisonnent-ils avec Anaxagore, Démocrite et d'autres, — ce qui devient, en tant qu'il devient, n'est pas. Or le non-être ne peut s'élever à l'être. Rien ne devient donc qui ne soit préexistant à

son propre devenir. En d'autres termes, le devenir ne fait que manifester l'être. Mais le devenir, le changement, aboutit aux termes les plus opposés, et cela dans le même objet. Cet objet précontenait donc à la fois, ces éléments opposés. Ne faut-il pas, même, étendre davantage cette proposition et dire, avec Anaxagore, que tout est dans tout ? Et voilà la coexistence des contradictoires et des contraires qui se trouve imposée logiquement à notre assentiment...

Que répond Aristote ? Qu'on a partiellement raison. L'être qui devient doit en quelque façon préexister à soi-même : notre intelligence se refuse à tirer l'être du pur non-être, l'affirmation de la pure négation. Mais l'« être » objet positif de mon intelligence, l'être posé par mon affirmation, embrasse, outre *l'acte* d'être, la *puissance* d'être, la « potentialité », c'est à dire une relation objective à l'acte, ou à l'être proprement dit. De sorte que le devenir n'est pas, comme on le supposait, une mixture contradictoire, soit de néant d'être et d'être, soit d'actes contraires qui, logiquement, s'entredétruisent, mais une association complémentaire et progressive de puissance d'être et d'acte d'être, l'une limitant l'autre..... (Voir le commentaire de S. Thomas. *In Metaph. lib 4*, lectio 10).

Cette réponse qui suppose une Métaphysique achevée de l'être et du devenir, recèle des profondeurs dont Aristote n'eut peut-être pas conscience. Nous nous en souviendrons lorsque, achevant d'exposer le problème de l'Un et du Multiple, il nous faudra, avec S. Thomas et avec des philosophes nos contemporains, dénoncer le caractère fictif, illusoire, de l'idée de néant (1). Mais n'anticipons pas.

Une seconde catégorie d'esprits, d'ailleurs sincères, sont amenés au doute par leurs préjugés empiristes. Ce sont des phénoménistes avant la lettre. Au fond de leur pensée, vous découvrirez toujours une confusion entre les sens et l'intelligence. En fait, ils ne conçoivent d'objets que les objets sensibles et sensiblement perçus. Leur thèse c'est que la vérité ne vaut que des apparences : *ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια* (*Métaph.* III [IV], chap. 5, 5, éd. Didot, p. 509).

Mais comment y aurait-il une « vérité » des apparences ? Rien de variable, de contradictoire même, de sujet à sujet, d'homme à

---

(1) Car nous ne " pensons " pas vraiment le " néant " ou plutôt nous ne le pensons que comme " puissance d'être ", ou comme " altérité " limitant des êtres particuliers. Voir plus loin, dans ce Cahier même, le livre II, ou bien le Cahier V, en divers endroits.

homme, comme les goûts, les appréciations, les opinions. Soi-même on en change : le mets qui paraît doux lorsqu'on est en bonne santé, semble amer au palais malade. Car une foule de circonstances extrinsèques à l'objet modifient le jugement que nous portons sur lui : notre plus ou moins de science et de prudence, notre état de santé, la veille ou le rêve, la proximité ou l'éloignement.... Pourquoi, parmi les jugements opposés, sur un même objet, attribuer la préférence aux uns plutôt qu'aux autres ? Dans une aussi irrémédiable diversité, il ne reste qu'à désespérer de la philosophie : car chercher la vérité, c'est vouloir prendre des oiseaux à la course (*Mét.* III (IV), 5, 10, Didot, p. 510). Toutes les apparences sont vraies au même titre : autant dire que la vérité est une chimère.

A ce scepticisme découragé, Aristote adresse une homélie en deux points.

D'abord sur le terrain même de l'empirisme, il s'efforce de restaurer une appréciation plus juste des apparences sensibles. A les bien considérer, elles ne s'expriment pas nécessairement en jugements contradictoires. Pour chaque discordance traduite dans le jugement d'expérience, on peut constater, ou supposer, une différence objective qui en donne la clef : transformation réelle de l'objet, modification réelle du sujet, altération réelle de l'organe sensible ou des circonstances de la sensation, et ainsi de suite. En faveur de l'objection sceptique, l'instance décisive, on peut l'affirmer sans crainte de démenti, n'a jamais été fournie. Le scepticisme manque donc à tout le moins de base expérimentale.

Puis, le Philosophe pousse jusqu'à la racine du mal : l'empirisme phénoméniste ;... comme s'il avait perçu, au moins vaguement, que la justification de nos certitudes empiriques par la cohésion de la seule expérience est radicalement insuffisante, et malgré tout précaire.

Le point de vue empiriste, observe-t-il, fausse toute la perspective naturelle de notre connaissance. En effet, l'affirmation, dans nos jugements spontanés, pose d'autres catégories d'objets que les choses sensibles. Puis, dans les choses sensibles elles-mêmes, elle atteint, non seulement le changement quantitatif ou qualitatif, mais la permanence spécifique : que fait donc l'empiriste des « praedicata substantialia » ? Enfin, l'objectant doit logiquement s'interdire de reconnaître un objet réel à la sensation : le jugement, d'après lui, ne porte réellement que sur l'apparence, c'est à dire sur la sensation actuelle. Mais tout le monde admettra, que la sensation loin d'être spontanée, est « passive » et suppose donc un agent distinct du sens, un « movens ». Et ce « movens » est de droit

antérieur au sens qu'il affecte : *τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινομένου φύσει πρότερόν ἐστιν (Métaph.* III [IV], ch. 5, 21, éd. Didot, p. 511). Supprimez le sens, vous ne supprimez pas encore son stimulant externe, son objet ; et si vous prétendez que la stimulation reçue, le " *sensibile in actu* ", étant identique à la sensation, naît et disparaît avec elle, il est évident du moins, que le " *sensibile in potentia* ", la réalité en soi de l'objet sensible, subsiste indépendamment de la sensation actuelle et subjective. (Cf. le commentaire de S. Thomas, *in eumdem locum).*

On aura remarqué que, dans cette réfutation de l'empirisme, Aristote se place d'emblée, sans aucune précaution oratoire, au point de vue réaliste. Qu'il y ait des objets extérieurs à nous, entrant en rapport avec notre intelligence par l'intermédiaire de la sensation, c'est là un présupposé qu'il n'estime pas sujet à conteste. Au fait, les sceptiques dont il entreprend la cure, partaient du même présupposé realiste : les exemples qu'ils proposent. dans leurs objections, postulent non seulement l'existence d'un monde extérieur sensible, mais plus que cela, l'existence d'objets permanents. Ils nient la cohérence de la pensée sans mettre en cause l'absolu extérieur à elle. Car ces premiers sceptiques n'étaient point encore des relativistes : c'étaient surtout des réalistes inconséquents. Plus tard nous rencontrerons de vrais relativistes : mais ceux-ci ne seront plus des sceptiques aussi naïvement radicaux que leurs lointains précurseurs, et ils se garderont bien de nier toute cohérence de la pensée. Au lieu de rejeter en bloc, à l'étourdie, le premier principe, ils en distingueront la valeur : ils reconnaîtront en lui la norme essentielle de la pensée comme telle, ce qui revient à dire : la norme des objets correspondants, *s'il en est.* Par contre, le noeud du problème de la connaissance consistera pour eux à savoir si, oui ou non, dans les phénomènes ou au-delà des phénomènes, notre pensée saisit un absolu.

Mais avant d'atteindre cette position plus élaborée de la question épistémologique, il nous reste à parcourir pas mal d'étapes pleines de tâtonnements.

CHAPITRE 3.

Le Scepticisme post-aristotélicien.

---

§ 1. —*Les fruits de la controverse contre les Sophistes.*

La Sophistique, malgré ses incohérences, fut un facteur de progrès en philosophie. Elle représentait des tendances nouvelles et posait des problèmes qui se trouvent être absolument fondamentaux. D'autre part, parmi ses adversaires, il se rencontra des hommes capables d'assimiler les tendances heureuses et de maîtriser les problèmes soulevés : nous entendons parler surtout de Socrate, de Platon et d'Aristote.

Et tout d'abord, l'éclosion des écoles sophistes n'était qu'un épisode de cette lente évolution qui ramenait l'intérêt spéculatif de l'objet vers le sujet : car l'objectivisme rectiligne ne saurait être sceptique. L'accès s'ouvrait largement, d'un seul coup, non seulement à la critique, mais à la psychologie et à la morale. On sait à quel point *Socrate* (vers 470-400), qui par ailleurs accablait les Sophistes de son ironie, sut comprendre et utiliser cette tendance foncière, qu'ils menaçaient, eux, d'étouffer après avoir été portés par elle. Du *Γνῶθι σεαυτόν* il fit son point de départ ; du Bien absolu, de la valeur morale, il fit la clef de voûte de son enseignement. *Platon* (427-347) et *Aristote* (384-322) le continuent en ceci : la place que la connaissance du sujet et la finalité morale occupent dans leur métaphysique répond à l'importance épistémologique de ces points de vue. Désormais, une « métaphysique du sujet » s'imposa à côté d'une « métaphysique de l'objet extérieur ».

En second lieu, la Sophistique détermina, par contre-coup, un affinement et une précision plus grande de la dialectique dans les cadres du réalisme traditionnel. Il suffit de rappeler, d'un mot, les premières et décisives manifestations d'une logique qui prend conscience d'elle-même : la maïeutique socratique, ce crible des concepts ; la *διαλεκτικὴ πορεία* de Platon, qui est en même temps une odyssée métaphysique ; la syllogistique d'Aristote, bien

éloignée, elle aussi, de ne constituer qu'un simple chapitre de méthodologie formelle, une sorte de logique de l'identité ou de logistique, comme des oeuvres similaires et postérieures pourraient le faire supposer. Tout l'édifice logique de la grande triade socratique garde un contact très étroit avec la métaphysique qui le soutient à la base. « L'art de penser » (1) n'a de prix, aux yeux d'Aristote, que pour autant qu'il se moule sur les linéaments de l'être : alors seulement il devient l'instrument légitime de l'ἐπιστήμη, de la véritable science. Le « premier principe » de la Logique est aussi le « premier principe » de la Métaphysique.

Enfin Platon et surtout Aristote eurent la conscience très nette que le problème de la connaissance, soulevé par les Sophistes, ne pouvait pas recevoir des solutions partielles. Certes, on peut opposer subtilité à subtilité, réduire un adversaire au silence. Mais ce procédé de controverse n'atteint pas la racine de l'erreur : nous avons vu plus haut Aristote rechercher les causes du doute, et tenter la cure du sceptique en lui faisant toucher du doigt les présupposés metaphysiques erronés de son attitude. Ces présupposés existent toujours, car chacun a sa métaphysique, si rudimentaire qu'elle soit. Et si chacun a sa métaphysique, il n'est que de choisir la bonne. Ce choix doit être possible, car toute métaphysique fausse s'effondre dans la contradiction. Encore faut-il savoir reconnaître cette contradiction, qui peut se dissimuler sous des vraisemblances, et d'autre part faut-il éviter de la voir où elle n'est pas. Comment donc se garantir efficacement contre la sécurité trompeuse des solutions partielles et contre le rejet précipité des solutions incomplètes ? Uniquement — et c'est ici, nous semble-t-il, la principale originalité d'Aristote dans sa réfutation des Sophistes — en poussant la systématisation philosophique jusqu'à l'unité élémentaire, ultime, d'une « philosophie première », d'une πρώτη φιλοσοφία. Là viendront nécessairement se rejoindre les formes natives de la pensée et les relations primordiales de l'être. Car l'être est l'alpha et l'oméga tant de l'esprit que des choses (2). En d'autres termes, une Critique réaliste de la connaissance exige une solution complète de l'antinomie de l'Un et du Multiple. Nous reviendrons sur cette exigence dans des chapitres prochains.

---

(1) Chacun connaît ce titre de la Logique de Port-Royal.

(2) Cette affirmation ne fera aucune difficulté à ceux de nos lecteurs qui ont une connaissance directe de la Métaphysique d'Aristote. Nous y reviendrons d'ailleurs, plus au long, dans le livre II.

Aristote atteint ainsi d'un bond et comme d'instinct, des conclusions que nous retrouverons plus tard, au bout des longs circuits de la critique. A-t-il par là gagné la partie sur le scepticisme et le relativisme de toute forme et de toute époque ? Peut-être, en droit et virtuellement. Non, en fait ; car devant des problèmes à peine ébauchés, il n'eut pas l'occasion de déployer, ni même de soupçonner, toute la richesse et toute la force impérieuse de sa philosophie.

Soit, pouvait-on lui objecter encore, si j'admets vos présupposés, je suis à votre merci. Votre métaphysique est cohérente et compréhensive ; mais vous l'imposez dogmatiquement ; avec la même désinvolture que vous mettez à l'affirmer, je conteste :

1° Que je doive professer une métaphysique proprement dite. L'affirmation de quoi que ce soit, après tout, dépend de mon vouloir. Vous interprétez à tort mes actes extérieurs : en réalité, je ne veux rien, je m'abstiens, j'omets de juger... Libre à vous d'estimer que je descende, par là, au niveau " d'un végétal " (ὅμοιος φυτῷ)...

2° Que, à supposer même que j'affirme, mon affirmation doive atteindre l'*être*, dont il est question dans votre πρώτη φιλοσοφία, ou, en d'autres termes, prendre une valeur objective absolue. Je ne juge que du relatif et dans le relatif... Qui me dira si l'être de la pensée et l'être des choses se rejoignent vraiment ?

La première objection — la seule que nous devions examiner maintenant — fut celle du scepticisme ancien arrivé à sa maturité, c'est à dire du *Pyrrhonisme* et de la *Nouvelle Académie*.

La seconde objection s'indique déjà vaguement dans le scepticisme ancien, où elle apparaît d'ailleurs dans un contexte trop enfantin ou trop peu serré pour la faire valoir. Mais elle deviendra le point de vue caractéristique du vrai scepticisme moderne — qui n'est plus du tout, pas même de prétention, un scepticisme total — nous voulons dire du *relativisme*.

Voyons rapidement ce que fut le scepticisme grec de la période postaristotélicienne.

§ 2. — *Le problème de l'ataraxie et le pyrrhonisme.*

Les *maxima* se soutiennent malaisément. A l'élévation subite de la pensée philosophique, soulevée par un Platon et un Aristote, succéda une phase descendante, on dirait volontiers une crise d'épuisement.

En raison de circonstances que nous n'avons pas à analyser ici, les préoccupations étaient devenues plus exclusivement individualistes, plus attachées aux problèmes psychologiques et moraux intéressant la félicité personnelle. Et malheureusement, à la même époque, l'horizon spéculatif s'était rétréci. Les héritiers directs d'Aristote, représentants authentiques de l'école péripatéticienne, se résignaient à perdre ce qui faisait la haute valeur synthétique de la doctrine du Maître : s'ils développaient sa dialectique dans le sens formaliste, s'ils continuaient sans originalité sa physique, ils comprenaient de moins en moins cette *πρώτη φιλοσοφία*, qui était pourtant l'unité suprême et nécessaire de tout le système, le couronnement qui en assurait la stabilité et la cohésion. Il suffit, pour avoir l'impression vive d'une dissolution imminente, de lire, dans les fragments qui nous restent de *Théophraste*, (mort vers 288 a. C.), disciple pourtant et ami d'Aristote, les objections soulevées, contre des points essentiels de la métaphysique péripatéticienne. Or, dans l'unité systématique de la philosophie aristotélicienne, le problème de la perfection et du bonheur personnels avait, d'avance, sa place dûment repérée et sa solution largement compréhensive. Qu'advint-il ? « La métaphysique péripatéticienne tombant dans l'oubli, l'idée de ce principe immatériel auquel elle avait tout suspendu, s'éloignant ou se dissipant peu à peu comme un vain fantôme, le sort de l'homme, sa perfection et sa félicité demeuraient dans la dépendance entière des opinions et des passions, en proie à l'agitation, au trouble auquel la nature est livrée. Aussi vit-on bientôt Théophraste considérer la vie comme régie par la fortune, et non par la sagesse, faire dépendre entièrement du hasard des circonstances extérieures la perfection et la félicité. Toutes les doctrines qui naquirent de son temps peuvent être regardées comme autant de tentatives pour échapper à une aussi décourageante conclusion. Toutes se proposent pour principal but le souverain bien, la félicité de l'homme : toutes lui donnent pour base l'absence de trouble, l'imperturbabilité, l'*ataraxie*. » (Ravaisson. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Tome II, p. 71).

Mais comment procurer à l'homme cette félicité passive ou négative, la seule à laquelle il puisse désormais prétendre, l' « ataraxie » ?

Sur la solution de ce problème pratique, vont se diviser, des siècles durant, les trois principaux courants de la pensée philosophique. L'épicuréisme donnera la réponse sensiste, le stoïcisme la ré-

ponse volontariste et moniste. Mais auparavant, le scepticisme pyrrhonien avait formulé sa réponse très particulière.

Pyrrhon d'Elis (mort à 90 ans, vers 275), sans être aucunement un sophiste ou un opportuniste, se montre pourtant l'héritier spirituel du scepticisme de l'ancienne sophistique. Chez lui, à vrai dire, le moraliste est au premier plan : il cherche avant tout la voie du bonheur et de la vertu. Pour la tracer, s'inspira-t-il, comme on le prétend, des mystiques négativistes de l'Inde ? C'est possible ; mais il possédait dans les traditions philosophiques grecques tous les antécédents logiques de son attitude.

Le bonheur, c'est entendu, consiste essentiellement, pour l'homme, dans l'*ataraxie : ἐν τῇ ἀπαθείᾳ*. Tarissons donc les sources de trouble. En réalité il est une seule source profonde de trouble : le *jugement absolu* que nous portons sur la nature des choses, sur leur bonté ou sur leur malice ; de là naissent en nous les désirs et les craintes qui nous agitent. Mais, au fait, que savons-nous de la nature des choses ? du " bien " et du " mal " en soi ? Nous subissons des apparences et nous réglons sur elles notre conduite : c'est tout. Or les apparences sont chose indifférente (*ἀδιάφορον*), dont le sage n'a point à s'émouvoir. Qu'il se règle, pratiquement, sur celles de ces apparences qui mettent en lui l'égalité d'âme, la paix : cela s'appellera, en d'autres termes, pratiquer la vertu. Mais surtout qu'il s'abstienne de ce qui est la cause fatale de toute perturbation, c'est à dire, de rien définir (*οὐδὲν ὁρίζειν*), de rien affirmer (*ἀφασία*), de rien préférer d'une préférence rationnelle (*οὐδὲν μᾶλλον [ἔχειν]*). Le secret du bonheur, puisqu'aussi bien nos jugements sont illusoires, c'est la suspension de tout jugement qui nous engagerait sur le fond des choses, c'est l'*ἐποχή*. Ne disons jamais : *cela est ;* mais : *cela semble*. Nous obtiendrons ainsi l'ataraxie.

Tel fut, si nous pouvons en croire *Timon* son disciple, le moralisme sceptique de Pyrrhon. Remarquons qu'il présente, entremêlés, deux aspects qu'à la rigueur on pourrait disjoindre : d'abord une ascèse négativiste de l'esprit, inspirée par la crainte de la perturbation qui résulterait du jugement ; secondement, une affirmation de notre impuissance à connaître la réalité. Tout cela d'ailleurs doublé d'une sorte d'art d'utiliser les apparences elles-mêmes en vue de l'ataraxie.

L'école pyrrhonienne s'éteignit bientôt, pour renaître, vers le début de l'ère chrétienne, avec Enésidème et les Néopyrrhoniens ; dans l'intervalle sa succession immédiate fut recueillie par les fondateurs de la Nouvelle Académie.

§ 3. — *Le probabilisme de la Nouvelle Académie.*

Vers le commencement du IIIe s. avant J. C., *Arcésilas* (315-241), par réaction contre le dogmatisme outré de Zénon le Stoïcien, imprima à l'Académie une orientation franchement sceptique. La nouvelle école qui naquit de là ne se piquait aucunement du moralisme de Pyrrhon, mais professait un scepticisme avant tout spéculatif. Ce que fut au juste l'enseignement d'Arcésilas on ne le sait ni avec une entière certitude ni avec beaucoup de détail. Il paraît certain qu'il prôna la suspension absolue du jugement, l'*ἐποχή*, en se défendant d'ailleurs d'exprimer dogmatiquement la necessité de cette attitude. Il n'admettait pas que sacrifier la certitude rationnelle fût sacrifier l'action, car selon lui la représentation des choses peut ébranler notre volonté sans être tenue fermement pour objective. La vraisemblance ou la probabilité suffit à la direction de notre vie pratique.

Le grand homme de la Nouvelle Académie fut *Carnéade* (214-129), irréductible adversaire du stoïcien Chrysippe, comme Arcésilas l'avait été de Zénon. Avec son devancier, il résume toute attitude vraiment philosophique dans l'*ἐποχή*. Ses griefs contre le jugement absolu n'ont rien de particulièrement original : absence de critère distinctif du vrai et du faux ; impossibilité de la démonstration rationnelle, qui, sous peine d'aller à l'infini, implique fatalement une pétition de principe ; inanité donc du savoir et de l'affirmation : c'était là le bagage sceptique accoutumé, qu'il mit seulement en meilleur ordre. Son originalité réside surtout dans sa théorie de la probabilité, une vraie « théorie de la pratique » à l'usage des douteurs. L'idée de régler l'action sur la probabilité surgit déjà vaguement chez les sophistes ; elle semble s'être affirmée davantage chez Arcésilas. Carnéade l'élabore et la systématise. Le bonheur ne se confond plus avec la suspension de tout jugement : car le monde des apparences s'impose à notre action, et bon gré mal gré nous devons compter avec lui ; même, toutes les apparences n'ont pas une relation équivalente à l'obtention de notre bien personnel : à défaut de valeurs certaines, elles nous présentent du moins une échelle de valeurs probables. La voie du bonheur sera de rechercher, pour nous régler sur elle, la probabilité la plus grande. Il y a trois degrés principaux de probabilité : la simple vraisemblance (*φαντασία πιθανή*), la vraisemblance non contredite, la cohérence dans la vraisemblance (*φαντασία πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος*), enfin la vraisem-

blance non seulement cohérente, mais éprouvée de toute part, celle dont " on a fait le tour " (*φαντασία πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη*).

Admettre une échelle de valeurs probables, c'était faire amende honorable à la vérité logique et renier le principe même du scepticisme. Carnéade s'en aperçut-il ? En tout cas, cette déviation, dût-elle avoir passé alors inaperçue, ne put échapper à la logique immanente des causes historiques : dès ce moment la Nouvelle Académie s'orienta vers une métaphysique éclectique. Le scepticisme — c'était immanquable — périt pour avoir voulu s'organiser.

§ 4. — *Le Néo-pyrrhonisme.*

Le Scepticisme ressuscita plus tard sous la forme d'un pyrrhonisme renouvelé. Nous rencontrons ici les noms d'*Enésidème* (I. s. av. J.-C.) et de *Sextus Empiricus* (vers la fin du II. s. de l'ère chrétienne). Il nous suffira de marquer en deux mots leur apport original. Au fond, il se réduit à une codification plus ample des raisons de douter. Elles se trouvent, dans les écrits de Sextus (surtout dans les *Πυρρώνειαι Ὑποτυπώσεις*. Cf. *Sexti Empirici Opera*, graece et latine. Edit. Fabricius. Lipsiae, 1718.) et d'autres, rangées sous un certain nombre de chefs, de titres (*τρόποι, τόποι, λόγοι*), qui semblent représenter, pour l'essentiel, une tradition d'école. Au lieu de citer les dix tropes anciens ou seulement les cinq tropes d'Agrippa, qui contiennent toute la substance des premiers, bornons-nous à cette remarque fondamentale de Sextus : tous ces tropes ne sont que des manifestations de la relativité de la connaissance humaine : relativité de la connaissance directe, sensible, qui ne se modèle pas fidèlement sur l'objet extérieur ; et en même temps, impossibilité d'une connaissance absolue d'ordre déductif : car toute déduction, ou bien s'arrête à des prémisses arbitrairement posées, ou bien remonte à l'indéfini dans la démonstration des prémisses, ou bien postule la conclusion dans les prémisses mêmes, et constitue donc un cercle vicieux. Mais si toute connaissance est purement relative, quelle attitude prendre sinon, toujours, celle de l'*ἐποχή* ?

CHAPITRE 4.

APPRÉCIATION GÉNÉRALE DU SCEPTICISME ANCIEN.

Le fond du scepticisme de l'ancienne sophistique se retrouve, sous une forme plus dégagée et mieux coordonnée, dans le scepticisme de la période postaristotélique. Nous envisagerons donc seulement cette seconde phase du scepticisme ancien.

A côté de modalités secondaires, le point de vue des sceptiques anciens présente *un seul trait vraiment caractéristique,* essentiel : essayons de dégager ce dernier des *particularités accidentelles.*

§ 1. — *Critique des modalités secondaires du scepticisme ancien.*

Faut-il s'attarder sur l'*aspect moral du pyrrhonisme* ? En tant que moralisme, le pyrrhonisme échoua lamentablement. Cela devait être : un sceptique qui se propose un but, aboutit fatalement à l'échec soit de son scepticisme, soit de son dessein. Quoi qu'il en puisse être du fond des choses et de la portée réelle de notre connaissance, l'*ἐποχή*, loin de devenir jamais un instrument de bonheur, n'est même supportable qu'à petite dose...., à la condition de se réduire à une simplification pacifiante de la vie, par diminution des préoccupations théoriques et par amortissement des passions troublantes. Mais cette *ἐποχή* modeste ne ressemble guère à l'*ἐποχή* du scepticisme total. Celle-ci fût-elle possible, qu'elle ne procurerait encore l'ataraxie, ou l'apathie (ne disons pas le bonheur), qu'en se détruisant elle-même, c'est à dire en s'appuyant sur le dogmatisme négatif le plus audacieux qui se puisse imaginer : étant sûr que rien n'est, je m'abstiens de rien poser : j'affirme le néant ! Car si, d'aventure, je n'étais pas certain que rien ne soit (et je ne puis en être certain qu'en déposant mon scepticisme), qui me débarrassera de l'obsession de l'être possible ? obsession d'autant plus troublante, que son mystère m'apparaîtra plus opaque, plus impénétrable. Et si je ne suis pas certain qu'il soit impénétrable-

comment en serais-je certain, d'ailleurs, sans dogmatiser comme un simple réaliste ? — si je n'ose me juguler moi-même par cette formule brutale : « l'être est inconnaissable », pourrai-je donc, sans un trouble intime toujours renaissant, sans une lutte très âpre et jamais victorieuse, refouler perpétuellement l'élan de tout moi-même vers cette chance de vérité, vers cette lueur pâle et lointaine, qui n'est, peut-être, qu'un feu follet trompeur, mais qui, peut-être aussi, marque le seuil de la vraie demeure de mon intelligence ?

Laissons le moralisme pyrrhonien : l'ἐποχή totale n'est pas le secret du bonheur, pas même de l'ataraxie, c'est trop clair.

Mais peut-être le pyrrhonisme se justifie-t-il *comme attitude spéculative ?*

A ce point de vue, il se confond avec le scepticisme des siècles suivants. Là de nouveau, à côté du caractère essentiel, qu'il faudra définir plus loin, se rencontrent des traits secondaires. Le plus intéressant est cette tentative de compromis, que nous avons signalée plus haut, du principe sceptique avec les exigences de la vie et de l'expérience interne : nous voulons parler du « probabilisme » de Carnéade.

Celui-ci avait bien vu que l'ἐποχή totale supprime le vouloir, et livre l'action humaine à la mobilité capricieuse et tyrannique du hasard. Or il semble manifeste, par toute notre conduite, qu'au contraire, nous réagissons activement sur les « apparences », que nous nous laissons guider, non pas uniquement par des impulsions obscurément subies, mais par une idée de « but », par des « fins » conscientes. On se souvient qu'Aristote tirait de là une réfutation du scepticisme.

Carnéade fait la part du feu ; et à ce prix, il croit pouvoir concilier son scepticisme théorique avec l'expérience interne de nos vouloirs. Il concède que nous apprécions légitimement la probabilité respective des apparences, c'est à dire leur rapport plus ou moins probable avec les fins subjectives que nous poursuivons. Ces estimations n'étant que des jugements de probabilité, laisseraient intact, croyait-il, le principe de l'ἐποχή.

Nous savons quel démenti lui infligea, en fait, la métaphysique éclectique de ses successeurs. Voyons rapidement si le fait historique était l'expression d'une nécessité logique.

Dans le jugement de probabilité des Néo-Académiciens, on peut considérer l'*objet matériel* du jugement, puis le *mode même de probabilité*. D'abord l'*objet*. Ce devait être au moins ceci : l'existen-

ce d'un rapport entre telle et telle gradation des apparences et l'obtention d'une fin poursuivie. Or, admettre ce rapport, c'est postuler une correspondance objective et générale (dont la loi exacte ne nous est peut-être pas connue) entre les apparences antécédentes et la réussite de notre action. C'est supposer, derrière les apparences, une condition profonde qui les oriente, et qui elle-même n'est pas une apparence. Il y a donc de l'absolu implicite dans l'objet du jugement de probabilité.

Et puis, la *probabilité* elle-même ? A considérer de plus près cette modalité du jugement, on constate qu'elle sous-entend toujours un jugement certain.

Expliquons-nous sur un exemple. Chacun connaît le mythe fameux d'Hercule mis en demeure d'opter entre le plaisir et la vertu. Imaginons que le héros fût de la Nouvelle Académie. Les apparences se seraient cristallisées à ses yeux autour de deux centres principaux : la délectation sensible, et tout ce qu'elle suppose — la poursuite du bien moral, et tout ce qu'elle suppose. La seconde systématisation présentait des caractères de cohérence et d'ampleur que la première n'offrait pas au même degré. Hercule prend position pour l'hypothèse qui lui parait à la fois *πιθανή*, *ἀπερίσπαστος* et *περιωδευμένη*; il embrasse la vertu.

Essayons de décomposer son option en moments logiques.

Fut-elle une simple impulsion irraisonnée ? Evidemment non ; il compare, il soupèse les probabilités, il délibère.

L'option eut donc des antécédents rationnels. Ils durent, en dernière analyse, se ramener aux suivants :

1° Un jugement *spéculatif* de probabilité : « Il est probable que la vertu a une valeur, que le système apparent des présupposés et des conséquences de la vertu a quelque réalité ».

2° Un jugement pratique : « Il m'est bon de régler mon action sur cette probabilité ».

Or, dans le cas d'une option rationnelle, ces deux jugements sont *certains* et *absolus*.

Concluons que Carnéade professe — implicitement — non seulement un probabilisme probable, non seulement un réalisme probable, mais un réalisme certain. Dès le moment où il reconnut, dans l'homme, la présence indéniable de vouloirs et d'actions, son scepticisme fut entamé : aucun probabilisme sceptique ne peut être un scepticisme total.

Nous rejetons donc le scepticisme de la Nouvelle Académie dans la classe bigarrée des scepticismes partiels. Et c'est là aussi que

nous devrions ranger les Néo-Pyrrhoniens, si nous attachons quelque crédit à leur systématisation des raisons de douter, à ces " tropes " si abondamment développés et illustrés dans les *Πυρρώνειαι Ὑποτυπώσεις* de Sextus Empiricus. Car il est peu séant, pour un scepticisme total, de se justifier par tant de raisons. Aucune ne saurait être logiquement décisive ; et leur accumulation a tout juste la valeur d'un procédé d'intimidation de la raison spéculative. Ajoutons que l'on trouve dans ces tropes quelque anticipation de points de vue réellement critiques, mais qu'on y rencontre encore plus de puérilités et de paralogismes. La masse de l'encyclopédie sceptique n'en impose plus : si quelque chose devait nous y paraître troublant, à 18 siècles d'intervalle, ce serait uniquement le principe foncier de tout scepticisme, qui couve dans ce fatras comme l'étincelle sous la cendre accumulée.

§ 2. — *Critique radicale du scepticisme ancien : la nécessité de l'affirmation.*

Quel est-il donc, ce principe foncier, vice originel de tout scepticisme franc ?

Nous l'avons rencontré à maintes reprises dans les pages qui précèdent, et Aristote l'avait noté avec une parfaite justesse : c'est le doute sur le « premier principe », avec sa conséquence pratique, l'*ἐποχή* ; en d'autres termes, c'est le bannissement de l'affirmation.

Si l'on tient compte du réalisme latent ou formel de toute la philosophie antique, c'est à dire de l'identification pratiquement admise entre l'absolu de l'affirmation et l'absolu de l'objet, on comprend aisément pourquoi les réfutations anciennes du scepticisme se restreignent invariablement à deux formes-types, que nous connaissons déjà :

1. On cherche à résoudre les antinomies ou les contradictions apparentes qui semblaient détruire l'affirmation. Ce fut la méthode de Socrate : après avoir humilié publiquement, sous une ironie cinglante, le « sophiste » présomptueux, il s'applique à guérir, dans le sophiste, le « sceptique », en l'aidant à corriger lui-même ses concepts génériques et spécifiques. Car d'ordinaire il suffit, pour faire évanouir la contradiction, de ramener la raison à un usage sobre de concepts bien définis. Ce fut surtout la méthode de Platon, puis d'Aristote, dont la métaphysique tout entière, par la systématisation complète et cohérente des grands points de vue ration-

nels, devait soustraire l'intelligence humaine à la tentation même de capituler devant une contradiction partout surmontée. Ce but fut-il atteint, en fait ou même seulement en droit ? Du moins un principe de solution du problème critique était posé : l'inventaire complet et enchaîné de l'objet formel de notre intelligence. La question se posera de savoir si ce principe de solution est adéquat au problème.

2. Ou bien, et ce fut la seconde forme des réfutations, on surprenait le sceptique en contradiction flagrante avec lui-même. D'une part, il professe l'ἐποχή et la suspension de vouloir qu'elle entraîne. D'autre part, il veut et redoute une infinité de choses ; or le vouloir et les tendances rationnelles sont autant d'affirmations expresses ou dissimulées. Bref, on montre au sceptique qu'il affirme, quoi qu'il dise.

Que valaient ces argumentations ? Certes, elles pouvaient être efficaces dans des cas particuliers. Résolvez toutes mes raisons de douter, je pourrai me dégager de mon doute,... surtout si vous me proposez un système total et sans fissure, qui me protège d'avance contre le scandale de la contradiction. Mais, garantie même la cohérence de ma pensée, le doute ne me reste-t-il pas possible ? je n'ai pas de raison de douter : en ai-je d'affirmer ? ne puis-je m'enfermer dans un doute négatif ? Nous en convenons volontiers, la non-contradiction ne suffit pas, à elle seule, pour surmonter cette inertie initiale que serait un doute négatif universel. Toutefois, sont-ce bien là les termes du problème ? Au point de départ de la métaphysique rencontrons-nous vraiment une intelligence purement passive, totalement indifférente au *oui* et au *non,* sorte de surface réfléchissante, réduite à constater le bel ordre des images qui glissent sur elle ? Cette question fondamentale ne recevra de réponse complète qu'au terme de notre enquête critique.

Reste la seconde voie : débusquer impitoyablement l'affirmation chez le sceptique lui-même. Car le sceptique « veut » ; et l'affirmation est inévitable dans le règne des vouloirs, puisque chaque fois qu'on veut, on pose implicitement ou explicitement une fin et un ordre de moyens à cette fin. Sans doute, encore une fois, ce procédé de réfutation peut être efficace, en me montrant, sur des exemples multipliés, l'inanité pratique de mon scepticisme. Mais que me répondra-t-on si je fais amende honorable, et que je rétracte un à un tous ces vouloirs partiels qui avaient échappé à mon étourderie ? Aussi longtemps que mon contradicteur m'oppose des fins particulières, je lui glisse entre les doigts, en sacrifiant tour à tour

ces fins secondaires, pour me replier dans la sécurité de l'ἐποχή. Pour m'acculer à la rétractation de mon doute, il faudrait me montrer, dans mes attitudes, une fin si universelle, si inhérente à moi-même, que je ne puisse la renier. Or, je ne tiens vraiment à aucune attitude, je ne m'engage pour aucune fin déterminable : *je m'abstiens.*

Vous m'aurez convaincu, le jour où vous démontrerez, vous, ennemi de la contradiction logique, que m'abstenir de vouloir, c'est vouloir, que « nolle est velle »...

C'est bien cela. Le sceptique à la manière ancienne sera complètement réfuté le jour où l'on montrera qu'il veut, et donc qu'il affirme, non pas quoique sceptique, mais parce que sceptique.

Et, de fait, l'attitude sceptique est essentiellement affirmatrice, on peut le faire voir.

Il suffirait pour cela de rappeler une simple constatation d'expérience interne : l'abstention de tout jugement et de tout vouloir, à la supposer possible, ne serait certes pas une attitude facile à prendre et à garder. Elle exigerait un refoulement perpétuel de velléités naissantes, un raidissement contre des sollicitations renouvelées. Car, on ne peut se le dissimuler, la tendance naturelle de notre esprit est d'affirmer, et le mouvement spontané de notre volonté est de continuer l'affirmation par l'action. Résister à cette impulsion intime et permanente, ce n'est pas s'abandonner à une passivité complète, à une absolue inactivité, c'est au contraire réagir violemment contre soi-même, en vertu d'une décision précise et ferme, c'est vouloir fortement ne pas agir, c'est briser l'élan affirmatif de l'intelligence par une affirmation plus fondamentale encore et plus intransigeante. On veut ne rien vouloir et l'on s'affirme à soi-même, non seulement qu'on ne veut rien, mais même, fatalement, qu'il est mieux de ne rien vouloir. « Savoir qu'on ne veut rien, écrit M. Maurice Blondel à propos du dilettantisme ou de l'esthétisme sceptique, c'est ne rien vouloir. Et " je ne veux pas vouloir », *nolo velle,* se traduit immédiatement, dans le langage de la réflexion, en ces deux mots : « je veux ne pas vouloir », *volo nolle.* A moins de faire violence aux lois de la conscience, non pas morale, mais psychologique, à moins de dissimuler sous une subtilité toute verbale la vérité des choses, le seul sentiment d'une absence de volonté implique l'idée d'une volonté qui ne veut pas et qui abdique. » (*L'Action,* p. 12. Paris, 1893).

Nos facultés nous sont données, par nature, en exercice spontané, en mouvement. L'ἐποχή représente le freinage brutal que

nous exercerions sur nous-mêmes par un effort réflexif et concentré. Cet effort est nécessairement un effort volontaire, c'est donc la poursuite d'une " fin " que nous adoptons. Laquelle? Lorsque nous suspendons notre jugement, dans des cas particuliers, il nous est toujours aisé de définir la fin plus universelle, ou plus chère, à laquelle nous sacrifions des fins secondaires ou moins attachantes ; toutes nos défiances rationnelles : la prudence dans l'affirmation, l'hésitation à conclure, même les scepticismes partiels, ne font qu'abréger la liste des fins reconnues par nous. L'ἐποχή du scepticisme universel est une tentative monstrueuse pour supprimer la finalité même. Mais il faut à cette tentative volontaire un point d'appui ; et voici la revanche des choses : ce point d'appui, c'est nécessairement une « fin » encore, une fin *quelconque,* érigée non seulement en fin dernière, mais en fin exclusive. Le scepticisme apparaît, dans sa prétentfon même d'éviter tout dogmatisme, comme le dogmatisme le plus choquant et le plus étroit qui se puisse concevoir.

Le sceptique affirme et veut. Et que veut-il ? M. Blondel l'a montré avec une singulière profondeur : le sceptique qui use de la vie et se refuse au don de son intelligence et de sa volonté, ce sceptique a découvert la seule et subtile manière d'être totalement égoïste : car toute action consentie, fût-ce la plus intéressée, implique encore un risque et un don partiel de soi. « Quand le dilettante glisse entre les doigts de pierre de toutes les idoles, c'est qu'il a un autre culte, l'autolâtrie ; à tout regarder du haut de l'étoile Sirius, tout lui devient exigu et mesquin, tout en tous, il ne reste de grand que l'amour propre d'un seul, *moi*..... Ainsi, la volonté même dissimule une fin subjective. Ne rien vouloir, c'est se refuser à tout objet, afin de se réserver tout entier et de s'interdire tout don, tout dévouement et toute abnégation. » (*L'Action,* p. 16).

Comme nous n'avons pas à envisager ici l'aspect moral du scepticisme, nous nous contenterons d'une conclusion moins ample, que nous croyons surabondamment justifiée : *l'effort suprême de l'esprit humain pour se dérober à l'affirmation est encore une affirmation. L'affirmation est donc inévitable.* Et ceci suffit à la réfutation du scepticisme ancien, sur le terrain réaliste qu'il s'est choisi.

Livre II.

L'ANTINOMIE DE L'UN ET DU MULTIPLE DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE. VICISSITUDES D'UNE CRITIQUE DE L'OBJET D'AFFIRMATION.

CHAPITRE 1.

Remarques préliminaires : le principe du réalisme métaphysique des Anciens.

Notre critique du scepticisme ancien s'achevait sur cette conclusion : l'affirmation est inévitable. Elle est inévitable, parce qu'elle exprime la nature même de notre activité intellectuelle, à tel point que se refuser à affirmer, c'est affirmer encore.

Et la nécessité de l'affirmation entraîne la nécessité du « premier principe » (principe d'identité), puisque, à défaut du « premier principe », l'affirmation se détruit elle-même. L'identité avec soi est bien le minimum qui se puisse affirmer d'un objet quelconque.

Sans toujours s'en expliquer bien clairement, les Anciens eurent conscience que cette critique préliminaire de l'affirmation suffisait à fonder leur réalisme objectif, c'est à dire, à fonder la valeur absolue du contenu de la connaissance. Cherchons à démêler le pourquoi de leur confiance, trop robuste et trop durable pour n'avoir point une justification logique, au moins latente.

A bien considérer l'empire reconnu au « premier principe » sur tout contenu de conscience, sans exception, on reconnaît que cette juridiction universelle implique une vérité fondamentale : tout objet (toute donnée objective de conscience) *est,* appartient au domaine de l' « être ». Car, pour être identique à soi, il faut d'abord, d'une manière ou d'une autre, « être » : « prius est esse quam sic esse ». Appliquer le principe d'identité ou de contradiction à un objet, c'est donc porter sur cet objet un jugement implicite, mais absolu, d'*être.*

Souhaite-t-on de ceci plus d'évidence encore ?

Posons, en effet, la contrepartie ; et nous en verrons éclater l'absurdité logique : « un objet de ma pensée n'est « être » d'aucune manière, est totalement " non-être ". Pour qu'une pareille proposition eût un sens, il faudrait que le total « non-être », le « néant absolu » fût pensable. Or nous savons — on le savait longtemps avant les subtiles et irréfutables analyses de M. Bergson — que l'idée de néant n'est qu'une pseudo-idée, un assemblage verbal

auquel ne répond (et ne peut répondre) aucun concept homogène. Le prétendu « néant » que nous nous représentons, est toujours relatif, toujours le non-être de quelque chose : non point le non-être absolu, mais « l'autre », c'est à dire l'être encore, réel ou possible.

Mais si le néant n'est point pensable, donc tout le pensable *est*. Et nous retrouvons ainsi dans une immédiate application du « premier principe », l'affirmation absolue et universelle de l'être, à l'exclusion du néant.

Tel est, nous semble-t-il, le fondement plus ou moins conscient du réalisme métaphysique chez les Grecs.

Toutefois la pensée grecque, en s'imposant comme une nécessité primordiale le principe essentiel du réalisme, ne faisait que préluder à sa tâche critique. En effet, si tout contenu de pensée est l'objet d'une affirmation absolue d'être, il faut — indispensablement — sous peine de ruiner à nouveau le « premier principe » et avec lui la possibilité même de l'affirmation — que les contenus de pensée les plus divers s'harmonisent entre eux, dans l'unité de l'être, à l'abri de la contradiction logique.

Dévoiler, comme fit Aristote contre les Sophistes, l'incohérence théorique et pratique, et pour tout dire, l'impossibilité du scepticisme intégral, ce n'était encore, au fond, que reprendre d'une manière plus expresse et déjà critique le postulat instinctif de tout le réalisme antique. Mais en s'en tenant là, en renonçant à résoudre les antinomies du contenu de l'affirmation, on eût aggravé, si possible, le désarroi intellectuel d'où naquit la Sophistique; car l'esprit, une fois qu'il consentait à prendre conscience de sa nature incurablement affirmatrice, s'interdisait, devant la contradiction partout imminente, la suprême et illusoire retraite de l'ἐποχή: la contradiction exigeait impérieusement d'être surmontée.

Il s'agissait désormais — Aristote, esquissant sa πρώτη φιλοσοφία, en eut le sentiment très juste, — il s'agissait, en se couvrant de la nécessité de l'affirmation absolue, comme d'un préambule critique posé une fois pour toutes, d'organiser l'ensemble des objets de cette affirmation absolue en un système dûment équilibré; en d'autres termes, il s'agissait d'édifier une « métaphysique » rigoureusement cohérente et assez compréhensive pour que *tout* le contenu objectif de la pensée humaine y trouvât sa place définie.

Nous venons de poser le principe méthodologique de la critique de la connaissance telle que l'entendirent les Anciens, c'est à dire l'antiquité et le moyen-âge. Nous disons bien : « de la Critique de la connaissance » ; car il y aurait quelque simplisme à taxer de

naïveté dogmatique les grandes philosophies du passé. Elles furent « critiques » à leur manière ; seulement, leur Critique, si l'on nous permet cet accouplement de mots inusité, fut une *Critique métaphysique* de l'objet de connaissance.

La Critique métaphysique de l'objet serait totalement achevée le jour où le contenu entier de la pensée serait rangé et coordonné, sans heurt ni contradiction : dans ce cas, en effet, l'affirmation nécessaire et absolue d' « être » se trouverait appliquée et graduée, sans indétermination aucune, et donc aussi sans déviation possible. L'antinomie de la multiplicité et de l'unité, thème fondamental de la métaphysique humaine, serait définitivement surmontée.

Mais cet idéal immuable ne marque-t-il pas, pour la raison humaine, une limite ? l'esprit humain verra-t-il jamais, sauf à briser l'entrave de sa nature propre, s'éclairer totalement la part d'irrationnel qui gît en lui ou se heurte à lui ?

Nous chercherons la réponse à cette question à travers l'histoire sinueuse de la métaphysique ; et nous nous acheminerons de la sorte vers la position moderne du problème de la connaissance.

Notre marche s'effectuera en trois étapes principales. La *première,* très courte, comprendra la période précritique du réalisme antique ; nous y verrons naître l'antinomie de l'Un et du Multiple. La *seconde* retracera successivement les deux phases parallèles, antique et médiévale, de la Critique ancienne : toutes deux, à leur apogée, nous présenteront la solution synthétique de l'antinomie. La *troisième* étape fera la transition de la Critique ancienne à la Critique moderne : nous y montrerons comment le relâchement de la synthèse métaphysique élaborée au moyen-âge, fit saillir à nouveau l'antinomie et rendit inévitable la Critique de Kant.

CHAPITRE 2.

L'OSCILLATION ENTRE LES TERMES DE L'ANTINOMIE CHEZ LES PRÉSOCRATIQUES.

Dès son éveil, l'esprit humain, essentiellement unificateur, se voit aux prises avec la multiplicité des données; il se débat contre l'antinomie de l'Un et du Multiple, sans d'ailleurs prendre immédiatement conscience de l'ampleur réelle du conflit. En effet, les premiers systèmes cosmologiques ne trahissent encore que le travail instinctif d'unification auquel la Nature, changeante et diverse, provoque l'esprit qui la contemple. Mais tôt ou tard on devait se rendre compte que la spéculation cosmologique, déjà ébauchée, ne faisait que sérier les étapes d'un processus fondamental et, de soi, indéfini : l'introduction de l'unité dans la pluralité.

Il se trouva des esprits profonds et hardis pour prendre explicitement conscience de cette exigence unifiante de la pensée, et pour lui concéder du coup, avec une libéralité juvénile, la pleine mesure. Tels furent les deux penseurs d'Elée : Xénophane, l'aède (565 à 473, d'après Diels), puis surtout Parménide, son disciple (né vers 544), poète lui aussi, appelé, dans les Dialogues de Platon : *ὁ μέγας*.

Tous deux, le Maître et le disciple, affirmaient l'unité absolue de l' « être ». Mais aussitôt, la multiplicité de l'expérience se redresse contre cette position impérieuse de la raison. Et peut-être même l'écho leur parvient-il, jusqu'en Grande Grèce, de thèses tout opposées, et non moins tranchantes, répandues, à l'autre extrémité du monde grec, sous le patronage d'Héraclite d'Ephèse (né probablem. vers 544) : mettant à l'avant-plan du réel la multiplicité, elles formaient le contre-pied de la thèse des Eléates.

Dès ce moment l'antinomie de l'Un et du Multiple prenait toute son acuité dans la conscience philosophique. Considérons de plus près les deux attitudes unilatérales et intransigeantes, qui soulignent le conflit plutôt qu'elles ne le résolvent : l'attitude héraclitienne et l'attitude éléatique.

a) *Héraclite: prédominance de la multiplicité.*

A la base même de sa doctrine, le vieil et énigmatique penseur d'Ephèse place la réalité expérimentale du changement: πάντα ῥεῖ, tout est " devenir ". Et si tout est " devenir ", tout est " multiplicité ": multiplicité interne des choses mouvantes, qui s'écoulent dans la durée: " on ne descend pas deux fois dans la même fleuve, puisqu'il charrie sans cesse des eaux nouvelles " (Cf. Diels. *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 2 Aufl. Bd. I. 1906, p. 69, fragm. 49 a, et p. 75, fragm. 91): multiplicité dans la diversité contradictoire des propriétés mêmes d'une chose : « l'eau de mer est à la fois la plus pure et la plus souillée, potable et entretenant la vie pour les poissons, imbuvable et mortelle pour les hommes » (Ibid. p. 70, fragm. 61). Du reste, la contradiction n'a rien qui doive rebuter le philosophe : elle est le levier même du « devenir », et constitue, par conséquent, le fond des choses, dans leur essentielle mobilité: πόλεμος πατὴρ πάντων. (1)

Héraclite se complaît si bien à souligner la variabilité et la contradiction intime des objets, que l'affirmation absolue semblerait vraiment n'y plus trouver à quoi se prendre ; car il n'est point d'affirmation possible sans une certaine unité objective cohérente et stable. Toutefois, par une sorte d'instinct métaphysique, plutôt que par un raisonnement rigoureux, il restaure tant bien que mal cette unité nécessaire : il la découvre dans la forme même de l'universel devenir et dans l'harmonie de l'universel contraste : véritable Logos divin, immanent aux choses. Le parallélisme réaliste de la pensée et des objets demeure entier, mais choses et pensées, animées par un même principe actif (le « feu »), sont emportées du même rythme dans le mouvement vertigineux d'un devenir infini.

Ainsi donc, aux yeux d'Héraclite, l'existence objective se traduit exactement dans la multiplicité — τὰ πολλά: l'unité de ce multiple est purement formelle et tendancielle.

L'idée de multiplicité, qui devait bientôt jeter les Sceptiques dans la perplexité la plus incurable — fournit, par contre, en s'amalgamant avec l'idée d'homogénéité, une base en apparence assez ferme aux philosophies atomistiques. Qu'ils s'appellent Démocrite ou

---

(1) Ce mot fameux, devenu le symbole d'une conception cosmologique, présente, dans le fragment d'Héraclite où il se rencontre, un sens littéral plutôt sociologique ou politique. Il exprime d'ailleurs à merveille le fond de la cosmogonie du vieux penseur. (Cf. Gomperz, op. cit.)

Anaxagore, les *Atomistes,* poussés par l'instinct unitaire de la raison, s'efforcèrent, eux aussi, de réduire l'infinie diversité des choses : seulement ils confondent unité et homogénéité, ils ramènent la diversité qualitative à des combinaisons locales d'atomes identiques, et le changement aux déplacements subis par ces atomes. La simplification ainsi introduite dans les choses n'a d'unité que l'apparence : c'est l'unité de la quantité et du mouvement passif, autrement dit, la multiplicité pure, l'homogénéité matérielle, l'inertie. Et chez eux, la quantité matérielle envahit à la fois les objets et la pensée. Dans les objets, le *Λόγος* d'Héraclite, forme harmonique et principe directeur, est remplacé par la configuration spatiale des groupes atomiques ; dans l'esprit, l'unité intelligible de l'idée déchoit à n'être plus que le groupement des sensations. Le parallélisme subsiste donc, une fois de plus, entre l'esprit et les choses, mais aux dépens de l'unité proprement dite.

b) *Les Eléates : prédominance de l'unité.*

A l'encontre du mobilisme universel d'Héraclite, les Eléates, successeurs de Xénophane, et en premier lieu Parménide, maintiennent, ou même exagèrent, les droits de l'unité.

Ils se tiennent sur le terrain commun du réalisme : la pensée objective est rigoureusement coextensive à l' " être " : *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι* (Parménide. *περὶ Φύσεως*. Cf. Diels, op. cit. p. 117. Parmenides, fragm. 5).

Or, assure Parménide, l' «être » s'oppose contradictoirement au « non-être ». Donc, seul l' « être » est ; seul il peut être pensé : le « non-être » n'est pas et ne peut pas être pensé (Ibid. fragm. 6) :

> *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι*
> *μηδὲν δ'οὐκ εἶναι...*

Grisé par cette métaphysique encore neuve, le poète-philosophe pousse à bout sa thèse fondamentale : il jette en avant le dilemme tranché : « être » (totalement) ou « ne pas être » (n'être à aucun degré) (Op. cit. p. 119. Fragm. 8, vers 15-16) :

> *... ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστίν·*
> *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*

Pas de milieu. Aucune trace de non-être ne saurait contaminer l'être. La multiplicité, la divisibilité, le changement, le mouvement impliquent du non-être. Donc, ni le multiple, ni le changeant ne sont. L'être est indivisible, immuable, immobile : il est un.

Puisque l'être est unique, notre pensée objective, celle qui nous livre la vérité de l'être (*τὰ πρὸς τὴν ἀλήθειαν*) est nécessairement moniste. Mais comment arrive-t-il alors que la multiplicité envahisse notre esprit et apparaisse dans les objets ?

La multiplicité n'a pas de réalité objective ; elle est l'œuvre illusoire de nos sens qui fractionnent l'unité de l' « être » ; elle est pure apparence : *πρὸς δόξαν*. La source de tout pluralisme gît dans le sujet sensible, qui confère imprudemment une objectivité fictive au non-être.

On voit comment les Eléates se dégagent de l'antinomie : dans l'objet, ils sacrifient la multiplicité ; leur métaphysique est un monisme de l' « être » ; dans le sujet connaissant, ils dénient toute valeur objective au sens, faculté du multiple : leur épistémologie est un réalisme de l'intelligence pure. Ou plutôt, il convient de faire ici une réserve : les Eléates ne possèdent point encore une notion parfaitement définie de l'intelligence pure ; si l'intelligence est pour eux la faculté de l' «être », l' « être » représente, à leurs yeux, le « plein », c'est à dire une réalité astreinte à remplir l'espace. Leur « être », unité abstraite des choses extérieures, demeure immanent à celles-ci et prisonnier des conditions générales de la quantité.

CHAPITRE 3.

Les solutions synthétiques de l'antinomie et l'avènement d'une critique métaphysique de la connaissance.

Nous avons dit, au livre précédent, comment les excès de l'éléatisme, se rencontrant avec les excès du mobilisme, contribuèrent à jeter la pensée grecque dans une première crise de scepticisme. On sait ce que fut la Sophistique. Purement négative en elle-même. elle devint toutefois l'occasion d'un progrès considérable en métaphysique et, par là, fit faire un pas décisif vers la solution de l'antinomie.

Jusqu'ici, en effet, la systématisation métaphysique n'avait guère embrassé que l' « objet », entendu au sens étroit, c'est à dire les choses extérieures à nous; et quand, d'aventure, elle s'était étendue jusqu'au « sujet » connaissant, elle l'avait traité, lui aussi, par l'extérieur, comme une chose au milieu d'autres choses.

La controverse avec les Sophistes, en imposant la nécessité de doser rigoureusement la mesure d'affirmation qui convient à chaque contenu de conscience, aussi bien au contenu de la conscience directe qu'au contenu de la conscience réflexive, contraignit de reviser et d'élargir les cadres de la métaphysique. Il fallut, non seulement perfectionner et rendre cohérente la métaphysique de l' « objet » (au sens restreint) ; non seulement développer la métaphysique du « sujet » humain, considéré en soi comme substance ; mais aussi faire place, dans les cadres de l'affirmation métaphysique, à cette *relation de sujet et d'objet* que nous percevons chaque fois que nous avons conscience de « connaître ».

En d'autres termes, le problème de la valeur de nos connaissances, posé sur le terrain général du réalisme ancien, appelait nécessairement une « métaphysique de la connaissance », ou, plus exactement, une « métaphysique du sujet connaissant en tant que tel ».

Le problème intégral de la connaissance se glissa ainsi dans la

philosophie ancienne, sous l'égide de la métaphysique, comme une extension nécessaire du problème objectif de l'Un et du Multiple. Dès ce moment, on pourra parler, au sens propre, d'une " Critique » des objets, puisque, nous allons le constater plus en détail, toute théorie métaphysique de la connaissance enveloppe une « Critique ».

De cette « Critique métaphysique » de la connaissance, Platon et Aristote furent, à des titres divers, les premiers artisans. Socrate leur avait préparé le terrain.

§ 1. — *Socrate: Retour à l'équilibre de l'Un et du Multiple dans les concepts.*

Socrate, sans abandonner le réalisme objectiviste de ses prédécesseurs, sut amortir l'oscillation décevante, qui les entraînait alternativement de l'unité intellectuelle à la multiplicité sensible, de Parménide à Héraclite, et inversement. Il crut ne pouvoir combattre plus efficacement la Sophistique, qu'en habituant les philosophes à conduire leur esprit, sans contradiction, depuis les sensations multiples jusqu'aux unités conceptuelles de plus en plus générales : il leur apprit à *διαλέγειν κατὰ γένη*. Car, dans un " système de concepts " dûment ordonné, les apports du sens et de l'intelligence doivent constamment s'équilibrer. Entre les points de vue absolus de l'unité et de la multiplicité, commença, de la sorte, à se constituer une hiérarchie d'unités intermédiaires, dans lesquelles les deux termes opposés se combinent en proportions diverses : les *idées générales*.

Cette position de Socrate était une trouvaille, dont nous apprécierons plus tard tout le prix. Car, pour édifier une métaphysique compréhensive, il ne suffit pas de raisonner juste, mais fragmentairement, il faut encore découvrir le centre de perspective qui commande l'ensemble de notre champ de vision. Or, dans une métaphysique humaine, le centre de perspective ne peut être situé bien loin de l' « idée générale », qui est peut-être la manifestation la plus caractéristique de notre intelligence imparfaite.

Malheureusement, Socrate, préoccupé avant tout des concepts moraux n'alla pas jusqu'à construire une métaphysique générale ni une cosmologie. Sa philosophie incomplète ne put garantir une partie de ses disciples du levain sceptique ni d'autres influences fâcheuses. Par exemple, les Mégariques, auxquels s'apparente en

ceci Antisthènes le Cynique, aboutirent à un nominalisme très prononcé ; les idées générales leur paraissent de pures étiquettes collectives ; les jugements valables se réduisent, à leurs yeux, aux jugements tautologiques d'identité ; et même, les concepts abstraits d'origine expérimentale se dissolvent dans la contradiction ou l'incohérence, comme cherche à le montrer Eubulide, par ses sophismes fameux du « chauve », et du « monceau de blé ». Bref, c'est de nouveau, et corrélativement, la désagrégation de l'unité intelligible et de l'unité objective, la rechute dans le scepticisme stérile.

Mais un autre groupe d'élèves de Socrate poursuit l'œuvre édificatrice du Maître. Ce dernier s'était borné à sauvegarder le dogmatisme réaliste en infusant dans les esprits un principe d'ordre: à l'induction socratique, qui permettait de construire correctement les idées générales, Platon, puis Aristote ajoutent des vues plus amples et plus précises sur la nature et la valeur objective de ces idées. La synthèse de l'Un et du Multiple, assurée dans le concept, est désormais transposée aux choses selon des conditions mieux définies. Le réalisme de la pensée grecque tend vers une forme critique. Considérons rapidement cette nouvelle phase.

§ 2. — *Introduction d'une " métaphysique de la connaissance ", dans la solution objective de l'antinomie.*

a) *La solution platonicienne: le réalisme de l'entendement.*

Aristote remarque, dans sa Métaphysique, (livre I. chap. 6. éd. Didot, p. 447), que l'épistémologie de Platon est un essai de conciliation entre la théorie socratique des concepts généraux et le mobilisme d'Héraclite. On a dit aussi, avec raison, que le platonisme rapproche l'un de l'autre les points de vue d'Héraclite et de Parménide. Les deux formules soulignent également le caractère « synthétique » de la solution platonicienne. Unité et pluralité vont enfin se rencontrer sans s'exclure, au sein d'une philosophie qui embrasse le domaine entier de l' « objet ».

Tout l'intérêt épistémologique du platonisme se concentre dans la théorie des *Idées*. Nous n'oublierons pas que, sur ce point comme sur d'autres, la pensée du philosophe, au cours d'une carrière exceptionnellement longue, a subi quelques variations. L'esquisse très brève que nous présentons ici résume les principes fondamentaux et

permanents de l'Idéologie platonicienne, en y joignant seulement quelques précisions empruntées aux derniers Dialogues.

Au point de vue qui nous occupe, nous devons distinguer, dans l'œuvre de Platon, deux aspects, d'ailleurs intimement liés.

D'abord, un aspect *logique ou dialectique*. Platon perfectionne la dialectique de Socrate et en étend la portée. Sa *διαλεκτικὴ μέθοδος* découvre à l'esprit humain le moyen de s'élever des apparences sensibles à l'idée générale (*ἰδέα, εἶδος*), leur substrat logique immédiat (*ὑπόθεσις*) et leur unité essentielle (*ἓν παρὰ τὰ πολλά, οὐσία*); puis elle lui apprend à comparer entre elles les idées générales, à les saisir dans leurs délimitations (*αἱ διαφοραὶ πᾶσαι*) et leur enveloppement mutuel (*μίξις εἰδῶν, κοινωνία τῶν γενῶν*), afin de les rattacher toutes au dernier substrat idéal, qui fait leur base commune et n'a pas besoin de fondement ultérieur (*τὸ ἀνυπόθετον. — [Ἡ νόησις] ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον ἐξ ὑποθέσεως ἰοῦσα*). La dialectique conduit ainsi jusqu'au sommet des idées par un procédé qui ressemble fort à une abstraction d'espèces et de genres, poussée jusqu'au " genre suprême " : l'idée se trouve en nous comme concept abstrait, et le signe verbal de l'idée est le " terme universel ".

Mais cet aspect dialectique se double d'un *aspect psychologique et métaphysique*, où s'exprime le fondement ontologique des rapports logiques.

L' « idée » platonicienne n'est pas à proprement parler une image commune, traduisant la similitude matérielle des choses sensibles : elle ne serait point alors objet de « science » ; car tout le travail de combinaison et de dissociation que nous pouvons faire sur le sensible demeure dans les limites de l'apparence, de l'opinion (*δόξα*). En effet, Platon reconnaissait, avec Héraclite, que les apparences sensibles, le monde de la *γένεσις*, sont la variabilité même. De plus, imitant Parménide, il estimait incompatibles le changement et l' « être ». Le parallélisme entre l'être et la pensée, postulé par toute l'antiquité grecque, ne pouvait donc s'établir par l'intermédiaire de la sensibilité. Restaient les idées, ces « idées générales » dont Socrate avait montré l'immutabilité en même temps que la multiplicité cohérente : Platon en fit le contenu légitime de l'*ἐπιστήμη*, de la science de l'être réel. Et en ceci, il s'affranchissait de Parménide, qui bannissait de l'être et de la science *toute* multiplicité absolument. Platon adopte une certaine multiplicité de l'être, la multiplicité sereine et immuable exprimée dans l'ordre nécessaire de nos concepts.

En conséquence, il professe, qu'à l'occasion de la perception sensible des objets, s'éveille chaque fois en notre esprit une « idée »

correspondante. Cette idée se glisse sous les apparences sensibles comme leur soutien intelligible et l'expression même de leur réalité : car, en toutes choses, c'est l'idée, et l'idée seule, que notre intelligence connaît. Nous retrouvons ici l'universel logique — *ἕν περὶ τὰ πολλά* — sous la forme d'un " intelligible ": il est devenu: *τὸ κατ' εἶδος λεγόμενον.*

Mais les idées, éveillées au hasard des rencontres sensibles, s'organisent entre elles ; soutenant la dialectique abstraite, il y a une dialectique vivante des « idées », à laquelle préside le « divin meneur ", l'amour (*Ἔρως*). Le vrai et complet savoir consisterait, sous l'influence stimulante de l'amour — qui appelle en nous les idées et nous pousse de proche en proche vers l'Idée suprême du Bien — à parcourir, au centre même de notre esprit, dans une contemplation directe et progressive (*νόησις*), la hiérarchie complète des unités idéales partielles, subordonnées à l'Idée première qui les relie en les dominant. Tout le processus d'éveil et d'évolution des idées est *téléologique.*

Cette contemplation idéale nous fait toucher l'être, puisque, selon le principe, encore inaltéré, du dogmatisme réaliste, l'être, c'est cela même qui est pensé, à l'exclusion de ce qui est senti ; l'être c'est l'intelligible. La réalité véritable et subsistante, il faut donc la reconnaître dans la splendeur immobile de ces Idées, dont nous réveillons en nous l'intuition chaque fois que nous découvrons l'universel sous la multiplicité sensible.

Considérées en soi, *ontologiquement* et non plus psychologiquement, les Idées sont donc autant de subsistances extérieures à notre pensée : elles sont, selon l'expression d'Aristote, des « essences séparées ", des *οὐσίαι χωρισταί.* (1)

Il nous serait plus difficile de préciser quelle est, d'après Platon, la fonction des Idées ontologiques par rapport aux apparences sensibles. Nous ne savons trop, d'ailleurs, s'il considérait les phénomènes sensibles comme des groupements objectifs, ou seulement comme des représentations subjectives, s'il accordait à son *ὁρατὸν*

---

(1) Remarquons-le bien, pour Platon, la pensée humaine se développe en un enchaînement de concepts *universels,* c'est à dire affranchis de la multiplicité sensible, du nombre concret: aussi les réalités subsistantes, qui leur correspondraient, doivent être pareillement universelles, c'est à dire, non pas " en puissance d'individualité " — comme l'imaginèrent les " indifférentistes " médiévaux — mais universelles à la manière de " formes pures " qui subsistent chacune en soi, selon un mode d'individualité étranger à toute multiplication proprement matérielle.

γένος (le monde de la γένεσις, du devenir), objet de la δόξα, quelque réalité extérieure à nous. Il semblerait que oui, et que, par conséquent, les sens et la ψυχή recueillissent vraiment au dehors les déterminations matérielles à l'occasion desquelles l'intelligence éveille ses intuitions idéales. Entre les apparences extérieures et les Idées subsistantes, existerait un lien mal défini de participation (μέθεξις), d'assistance ou de soutien (παρουσία), qui fait des Idées les types supérieurs (παραδείγματα) et les principes d'unité des apparences. Si obscurément que Platon s'exprime sur ce point, il en résulte du moins, qu'à ses yeux, les Idées subsistantes, objets immédiats de notre connaissance intellectuelle, constituent en même temps l'unité réelle — immanente ou transcendante — des choses qui nous « apparaissent ». Le dogme du parallélisme entre la pensée et les objets trouve ainsi une large base métaphysique.

Mais ce n'est point assez. Platon nous doit quelque éclaircissement sur la manière dont les Idées subsistantes peuvent devenir des " objets " pour notre intelligence.

Si l'épistémologie platonicienne se bornait à l'affirmation du parallélisme entre nos concepts généraux et les Idées subsistantes, sans essayer, de ce parallélisme, aucune explication métaphysique, elle ne dépasserait pas le point de vue d'un dogmatisme réaliste passablement arbitraire. En fait, la métaphysique de Platon ouvre une place au rapport même de sujet et d'objet, et elle englobe de la sorte une théorie métaphysique de la connaissance.

Ici encore, les nuances définitives de la doctrine platonicienne sont malaisées à fixer. Elle se développe manifestement dans un sens intuitionniste. Mais lorsqu'on nous dit que nous « contemplons » directement les Idées subsistantes, entend-on parler d'une contemplation totalement extrinsèque, dans laquelle la connaissance immédiate ne requerrait, entre l'objet et le sujet, d'autre lien que leur mise en présence ? Cet ontologisme simpliste serait inintelligible. Il fait songer à l'erreur de quelqu'un qui, ignorant les causalités intermédiaires, en jeu dans la vision corporelle, se représenterait la faculté sensible comme une simple fenêtre ouverte sur les objets extérieurs. En tous cas, une théorie purement extrinséciste de la connaissance soustrairait celle-ci à toute possibilité d'explication métaphysique, et ne se soutiendrait donc que par le dogmatisme le plus flagrant.

Il y a autre chose dans la théorie platonicienne des Idées.

Dès que l'on abandonne le point de vue — critiquement insoutenable — d'une absence totale de communauté ontologique entre

l'objet et le sujet, on introduit le rapport même de connaissance dans le cadre des relations métaphysiques ; et l'on s'astreint, dès lors, à découvrir des causes réelles, nécessaires et suffisantes, de l'opération cognitive.

Or, une des premières exigences métaphysiques qui attirèrent l'attention des théoriciens de la connaissance — et de Platon d'abord — ce fut la nécessité de rencontrer, dans le sujet lui-même, préalablement à chaque exercice immanent de son activité, l'ensemble des virtualités qu'elle déploie. Comment, en effet, connaîtrais-je un objet, si je ne le possède en moi d'aucune manière ? Une certaine présence de l'objet *en moi* est la condition nécessaire de la représentation que je m'en forme. Mais quelle présence ? Absolument parlant, un objet peut s'imprimer en moi du dehors : j'en reçois passivement l'empreinte, et, dans cette passivité seulement, je le connais ; nous montrerons plus tard que c'est là le mode particulier de la sensibilité. Ou bien, l'objet était d'ores et déjà présent au sein de mes facultés connaissantes, soit par la similitude de sa forme soit par sa réalité propre : je le connais en me l'exprimant activement.

Platon incline vers cette seconde manière. Si l'on prend à la lettre sa théorie de l'*anamnèse*, il faudrait dire que, selon lui, les idées générales, latentes en nous et réveillées à l'occasion de la perception sensible, nous sont innées : elles forment en nous le résidu de l'intuition immédiate que nous aurions eue des Idées subsistantes, dans une existence antérieure, où notre âme, non encore alourdie de matière, vivait elle-même de la vie des Idées.

Plus tard, dans le *néoplatonisme*, cette théorie de l'innéité et du ressouvenir donnera naissance à des vues plus profondes. Notre âme, même déchue et unie au corps, demeure, dira-t-on, en continuité vitale avec le plan des Idées subsistantes, sa patrie d'origine. Pour connaître les Idées, il lui suffirait de se retrouver *elle-même* sous la gangue sensible qui l'emprisonne. Aussi, le vrai moyen de la contemplation des Idées consiste-t-il, pour nous, dans l'ascèse purifiante de l'esprit, dans cette *κάθαρσις* qui restaure en l'âme, progressivement, la primitive limpidité de sa substance idéale. On ne connaît, déclare Plotin, que ce dont on possède en soi la forme : *Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον, ἡλιοειδῆς μὴ γεγενημένος· οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη.* (*Ennéades* I. 6.9. Edit. Didot, p. 37). Jusque dans la contemplation la plus élevée de la Beauté intelligible, l'âme contemple selon la mesure même où elle est devenue — ou redevenue — ce qu'elle contemple : *Οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι*;...

ἀλλ' ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον. (*Ennéades* V. 8. 10. Edit. Didot, p. 358).

Ainsi donc, dès qu'on cherche à développer systématiquement la métaphysique platonicienne de la connaissance, on aboutit presque nécessairement à poser, avec les néoplatoniciens, l'immanence ontologique des Idées à l'esprit, tant au νοῦς universel, qu'au νοῦς humain, émanation du premier.

Du reste, indépendamment même de toute hypothèse innéiste, immanentiste ou émanatiste, l'unité du sujet et de l'objet trouverait encore, chez Platon, une certaine expression métaphysique. En effet, le processus téléologique de la connaissance y a, pour Fin dernière, celle même de l'Amour, c'est à dire la possession du Bien absolu. Là du moins, tout au sommet, l'intelligence rejoint physiquement son objet, et le parallélisme des étapes inférieures devient identité véritable — ce qui suppose, entre les séries parallèles tendant vers l'identité, un principe immanent ou transcendant d'harmonisation. (Comparer avec l'*occasionnalisme* de Malebranche, et avec l'*harmonie préétablie* de Leibniz). Le point de vue téléologique, chez Platon, appellerait donc déjà, et constitue pour une part, une véritable métaphysique de la connaissance.

A vrai dire, nous montrerons plus tard que toute métaphysique de la connaissance, conçue sur le mode platonicien, recèle des antinomies, et reste donc impuissante à résoudre le problème critique. On pressent dès maintenant où pourront s'y rencontrer des points faibles. Par exemple, ne réduit-elle pas à l'excès le rôle de la sensation dans la connaissance du réel ? Et d'autre part, en traitant nos concepts abstraits comme l'expression adéquate de purs intelligibles, ne risque-t-elle pas d'introduire dans l'intelligence comme telle certaines conditions de la sensibilité, demeurées adhérentes aux produits de l'abstraction ?

Nous verrons cette difficulté peser sur les débuts de la philosophie moderne. En voici d'ailleurs un aspect assez important, sur lequel nous ne croyons pas prématuré d'appeler ici l'attention.

La considération platonicienne de la finalité dans la connaissance, ajoutait au point de vue de Parménide un complément appelé, dans l'histoire ultérieure de la philosophie, à prendre une très grande importance théorique. L'unité suprême de la connaissance ne pouvait plus, dès lors, se définir uniquement comme *forme* représentative : elle devait répondre du même coup aux caractères d'une *fin* dernière. Poser cette exigence, c'était — nous le démontrerons plus tard — inaugurer le principe d'où découle nécessairement la

thèse de l'*analogie métaphysique,* ou, si l'on préfère, de la *transcendance de l'Etre.* Or, Platon, s'il n'aperçut pas clairement cette conséquence, ne laissa pas d'en entrevoir quelque chose : assez pour mettre un peu d'hésitation dans sa pensée. En effet, le sommet dernier de la connaissance, en tant que représentation, se rencontre dans l'idée générale d'*être ;* le sommet de la connaissance en tant que finalité active est la possession du *Bien en soi.* La possession du Bien en soi est-elle donc identique à l'intuition de l'être? Non, répondent Platon, et plus expressément encore ses successeurs alexandrins : le Bien est supérieur à l'Être, car le Bien, à la différence de l'Être, ne tolère pas l'opposition d'un non-être. La fin dernière de l'intelligence apparaît donc plus compréhensive que le domaine intelligible de l'être ? Sans doute ; et voici la clef de ce paradoxe : Platon se fait de l'être une conception analogue à celle de Parménide ; l'idée suprême d'Être se confond pour lui avec le concept d'être, avec la « forme représentative » de l'être commensurée à notre entendement ; et elle garde donc quelque chose d'une unité de nombre. Un scolastique dirait que l'Être platonicien est, au fond, l'hypostase de " l'être prédicamental " ou de l'être abstrait (de l'être " notionnel "), lequel, sous un symbolisme plus épuré, ne diffère pas tellement du « plein » des Eléates. Ainsi se fait-il que, dans le platonisme, le Bien puisse transcender l'Être. Nous verrons poindre, chez Aristote, la distinction critique qui permettra de hausser l'Etre au dessus de la région inférieure du « Concept », jusque sur le plan même du Bien absolu.

Oserions-nous, d'après cela, définir l'épistémologie platonicienne : un réalisme de l'entendement, imparfaitement corrigé par la perspective téléologique du Bien absolu ?

b) *La solution aristotélicienne : mitigation du réalisme de l'entendement.*

I. A beaucoup d'égards, Aristote continue Platon. Ce n'est point toutefois sans rabattre des hardiesses ontologistes de son devancier.

Comme lui, il adopte l'équation entre l' « intelligible » (humain) et l' " universel ", entre *τὰ νοητά* et *τὰ καθόλου* : le concept, qui nous exprime l'intelligible, est primitivement universel.

Mais voici où s'accuse la divergence : le concept universel, chez Aristote, ne résulte plus d'une intuition ontologique des Idées subsistantes, des *οὐσίαι χωρισταί*; il tire son origine des choses sensibles : *dans* celles-ci, réellement, nous découvrons l'intelligible :

ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστιν (*De anima*, III. 8. éd. Didot, p. 470).

Le sensible reprend donc, dans la connaissance conceptuelle, le rôle constitutif que lui déniait Platon après Parménide. Comment cette compénétration du sensible et de l'intelligible est-elle concevable ? Le sensible n'exclut-il pas l'intelligible ?

Déjà Platon lui-même se voyait contraint de reconnaître une certaine participation objective des choses sensibles aux Idées. Aristote fait descendre les Idées de leur piédestal, et les plonge franchement dans la réalité matérielle : il les rend immanentes aux choses : de chaque chose sensible, on peut dire, en un sens vrai, qu'elle contient de l' *universel,* de l'*idée.* En effet, d'après la Physique aristotélicienne, tous les objets qui affectent nos sensibilités sont composés d'un principe matériel (*τὸ ὑποκείμενον ,ἡ πρώτη ὕλη*) et d'une *forme* spécificatrice (*μορφή*), qui est une véritable idée, immanente aux individus (*μορφή καὶ εἶδος*). Et cette idée immanente présente les caractères objectifs d'un universel : car, de soi, elle déborde les individus en lesquels elle se multiplie ; de soi, abstraction faite de la matière qui la restreint et l'éparpille, elle est l'idée illimitée de l'espèce entière : " forma est de se, in sua specie, illimitata ", diront plus tard les Scolastiques.

Devant une réalité extérieure ainsi constituée, plaçons le sujet humain, doué à la fois de sensibilité et d'intelligence.

Il recevra, dans ses facultés sensibles, le dessin qualitatif des choses extérieures. Mais en même temps, par son intelligence immatérielle, il réagira sur l'image concrète qui lui est présentée, de manière à n'en assimiler que l'élément formel, sans la matière. Or, selon Aristote, la forme « dématérialisée » est, par le fait même, « désindividualisée » : elle représente, dans l'intelligence abstractive, le type général de l'espèce — *τὸ καθόλου* — libéré de la concrétion matérielle qui l'emprisonnait au sein des individus multiples.

On voit immédiatement que la conception péripatéticienne de l'intellection *présuppose* une métaphysique de l'individu matériel, et d'autre part, entraîne, comme *conséquence,* une épistémologie critique comportant une forte mitigation du réalisme de l'entendement.

Le présupposé métaphysique, c'est cette thèse fameuse de l'individuation, qui plonge si avant dans l'intime de l'être quantitatif, qu'elle reste, aujourd'hui encore, l'enjeu des plus subtiles discussions entre philosophes. Aristote la formule aussi nettement que le feront plus tard les thomistes : toute multiplicité numérique à l'intérieur de l'espèce, dit-il, est le fait de la matière première, principe de la

quantité. Aussi, l'individualité matérielle dépend-elle du rapport de l'essence à la matière concrète. L'essence, *de soi et premièrement,* est universelle comme elle est immatérielle: *Ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δε εἷς.* *Métaph.* XI. 8. Didot, p. 608. 22. Comparer *De Caelo,* I. 9. Didot, t. II, p. 381).

La conséquence épistémologique, c'est la constatation, bien neuve alors, que le concept, tout en représentant les objets réels, n'est pas purement et simplement le double de la réalité. En effet, l'universel, le *καθόλου*, ne saurait être une *οὐσία*, il n'est qu'en puissance de " subsister " : *Ἔοικε γὰρ ἀδύνατον εἶναι, οὐσίαν εἶναι ὁτιοῦν τῶν καθόλου λεγομένων* (*Métaph.* VI. 13. Didot, p. 553. 10); et l'*οὐσία* matérielle réellement subsistante, n'est de son côté qu'en puissance d'universalité et d'intelligibilité. Cela revient à dire que l'essence ne subsiste pas dans les choses avec le mode d'universalité qu'elle revêt dans l'entendement abstractif. Dès lors,l'affirmation nécessaire de l'objet de nos concepts doit être « critique », elle doit discerner dans chaque concept, comme l'exprimeront plus tard les Scolastiques, « *ce qui* est vraiment signifié » (*id quod* significatur) et le « *mode* abstrait de la représentation » (*modum* repraesentandi), autrement dit la part de l'*objet* et la part du *sujet* dans le concept objectif.

Cette distinction, posée ici nettement pour la première fois, est d'une importance capitale. Elle enfonce un coin dans le dogmatisme réaliste de la pensée grecque primitive, et elle marque ainsi le point de départ — disons même : la justification anticipée — de toute critique de la connaissance. Car il ne s'agit plus seulement de la répartition cohérente des contenus d'affirmation, ou si l'on veut, de la « critique métaphysique *des objets* » ; il s'agit d'une véritable « critique *de l'objet* comme tel », c'est à dire d'une critique portant sur les conditions de valeur de l'opération objective primaire de notre entendement. Cependant, « critique des objets » ou « critique de l'objet », demeurent encore, chez Aristote, dans les limites de la « Critique métaphysique » que nous avons définie plus haut. Nous devons montrer ceci plus en détail.

II. Nous nous proposons donc d'indiquer maintenant comment la « critique de l'objet », imposée à Aristote par sa théorie du concept, s'insère dans les cadres généraux de la « Critique métaphysique » entendue à la manière des Anciens.

1. Rappelons d'abord que la charte constitutive de cette Critique

métaphysique comprend deux articles — ouvertement professés par Aristote :

Article premier : la nécessité d'une affirmation absolue de tout objet, c'est à dire la vérité absolue du premier principe (principe d'identité) dans son application à tout contenu de conscience.

La valeur absolue du premier principe ne se démontre pas : elle se constate. Elle ne se démontre pas, car le principe premier de toute démonstration ne saurait être démontré : *ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστιν* (*Métaph.* III. 6. Didot, t. II, p. 511. 41). Mais elle se constate comme une nécessité primordiale de nature, puisque ceux-là même qui affectent de n'être pas convaincus de la vérité absolue du premier principe, trahissent malgré eux cette conviction dans leurs actes : *ἐπεὶ ὅτι γε οὐ πεπεισμένοι εἰσί, φανεροί εἰσὶν ἐν ταῖς πράξεσιν* (*Ibid.* p. 511. 39) (1)

Or, la vérité absolue du premier principe implique une affirmation absolue d'être, ou, ce qui revient au même, la position absolue de l'objet (voir ci-dessus, p. 28) ; et par contre, le sacrifice du premier principe entraînerait la totale relativité de l'être : en effet, omis le premier principe, entendu en un sens absolu, il ne reste que l'affirmation instable de l'apparence, de l'apparence essentiellement relative (*πρὸς τί*) : *ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ, ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι* (*Ibid.* p. 511. 49 (2).

La réalité absolue de l'être apparaît donc inséparable de la vérité absolue du premier principe : poser l'une, c'est poser l'autre.

Article second : le triage de l'objet métaphysique, ou de l'être, sous la norme du premier principe. En d'autres termes, la diversification de l'affirmation ontologique selon les rapports logiques de son contenu.

Ce second article, dans la pensée des Anciens, suppose le premier : l'usage normatif du premier principe ne se peut disjoindre de son usage absolu. Une fois reconnue l'appartenance de tout contenu de conscience à l'unité absolue de l'être, il faut donc encore réduire en système les modes multiples de cette appartenance, sans préjudice de la loi fondamentale d'identité ou de contradiction. En effet, l'unité de l'être ne transparaît pour nous qu'à travers une diversité qui la morcelle : *τὸ ἁπλῶς ὂν κατὰ πλείους*

---

(1) Nous avons rappelé cette démonstration d'Aristote en parlant, ci-dessus, du scepticisme antique. Cf. pp. 6, 7.

(2) Nous retrouverons cette démonstration plus développée chez S. Thomas. Voir notre Cahier V.

λέγεται (*Métaph.* X. 8. Didot, 593. 15). Sous peine de ruiner le premier principe, les acceptions diverses de l'être doivent s'harmoniser entre elles dans la plus parfaite cohérence logique.

2. Comment Aristote va-t-il pratiquer ce triage de l'être ,qui se confond réellement avec la *construction métaphysique*?

Evidemment, il ne peut, comme jadis Héraclite, laisser diffluer la totalité de l'être dans le devenir. Car l'application du premier principe exige, dans l'être, un point fixe: le πάντα ῥεῖ, la pure variabilité est incompatible avec la vérité du premier principe ; Héraclite engendre fatalement Protagoras. (Voir *Metaph.* X. 5, 6. Didot, pp. 589 sqq.)

Aussi bien, tout compte fait, Aristote se sent plus près de Parménide que d'Héraclite. Parménide, du moins, affirme les droits de l'unité ; mieux encore, il la cherche où elle réside vraiment, c'est à dire, dans l'essence intelligible, κατὰ τον λόγον, et non pas, comme Mélissos, dans l'indéterminé matériel, κατὰ τῆν ὕλην (*Métaph.* I. 5. Didot, p. 476. 29-30).

Malheureusement l'école éléatique s'exagérait l'unité nécessaire de l'être. A son gré, toute multiplicité, et par conséquent tout mouvement, se réduisent à une apparence illusoire et inintelligible (*Ibid.*), puisque, réelle, la multiplicité détruirait l'être en y introduisant le non-être.

La voie où s'engagèrent les Eléates était-elle inévitable? L'affirmation universelle d'être, latente sous les applications du premier principe, entraînait-elle logiquement le monisme absolu de l'être homogène ? Nullement. Entre les notions extrêmes d'être pur et de pur non-être, s'intercale une notion *synthétique*, sur le sens de laquelle Parménide se méprend, parce qu'il fallait, pour la saisir correctement, adopter une attitude dynamique : en descendant de l'être vers le non-être, se rencontre la « dégradation », la « limitation », synthèse d'être et de non-être ; inversement, en remontant du néant vers l'être, se rencontre le devenir positif, l'appel d'être, synthèse de non-être et d'être. D'un point de vue statique, comme celui des Eléates, la limitation de l'être, la combinaison d'être et de non-être est certes inintelligible. Mais aussi, de quel droit enfermer notre pensée objective dans l'immobilité statique ? Notre pensée ne se révèle-t-elle pas à nous comme la forme même de notre activité ? et l' « objet » de notre pensée ne nous est-il pas toujours donné « en mouvement » ?

Aristote comprit la nécessité de recourir au point de vue dynamique pour échapper aux antinomies que dressait déjà devant la raison le Monisme de l'être. D'autre issue qui permît d'éviter la contradiction, il

ne s'en trouvait pas : c'était donc appliquer encore le « premier principe » que d'entrer dans la seule voie logiquement ouverte.

D'une part, en effet, le « devenir » et son corrélatif la « limitation » s'imposaient dans la multiplicité même des données objectives ; d'autre part, l'affirmation universelle de l'être s'imposait non moins impérieusement comme condition de valeur du premier principe. Dans l'hypothèse de l'homogénéité immobile de l'être, aucune conciliation de cette double nécessité n'était possible : il fallait sacrifier soit l'expérience (les données), soit le premier principe. Force fut donc de renoncer à l'immobilisme ontologique, et par conséquent d'étager l'être sur plusieurs plans — ce qui revenait à trouver un compromis entre Héraclite et Parménide.

On pourrait être tenté, lorsque l'on compare l'éléatisme et l'aristotélisme, de se représenter le Stagirite faisant face, par la seule vigueur de sa pensée abstraite, à l'antinomie de l'être et du non-être, et anticipant ainsi la synthèse hégélienne du « devenir. » En fait, la solution aristotélicienne semble avoir été suggérée plus directement par l'expérience. Aristote, il ne faut pas l'oublier, était un physicien (au sens antique) non moins qu'un métaphysicien : c'est même à sa Physique (*ἐν τοῖς περὶ φύσεως. Mét.* I. 4. Didot, p. 476. 41) qu'il nous renvoie pour la critique décisive de l'immobilisme éléatique. La révélation du devenir, synthèse générale d'être et de non-être, il la trouva dans la perception vive du mouvement, loi universelle du monde physique (*κίνησις, μεταβολή.*) Tout contenu de pensée nous est donné d'abord sous la forme de la *κίνησις* : la sensation, en effet, fournit la matière inévitable de nos concepts ; or, l'objet sensible est essentiellement mouvant : *ἡ δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή* (*Met.* XI. 2. Didot, p. 600. 29.).

Une fois en possession de la notion centrale de mouvement, Aristote la soumet à l'analyse rationnelle la plus rigoureuse. Il y découvre les éléments de sa théorie générale des quatre causes : 1° l'essence, ou la forme (*ἡ οὐσία, ἡ μορφή, τὸ εἶδος*) ; 2° la matière, ou le sujet (*ἡ ὕλη, τὸ ὑποκείμενον*) ; 3° le principe (*τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*) ; 4° la fin (*τὸ οὗ ἕνεκα*) Cf. passim, v. g. *Mét.* I. 3. Didot, p. 471. 45 et sqq). Puis, à la racine même de la dualité expérimentale de forme et de matière, il reconnaît les deux grands principes métaphysiques, qui sont, pour nous, *la clef du système de l'être*, parce qu'ils permettent de rétablir l'unité ontologique au sein de la multiplicité : nous voulons dire l'*acte* et la *puissance* (*ἐνεργεία, δύναμις*).

La *κίνησις*, donnée immédiate de conscience, mais pierre de scandale pour la philosophie éléatique, apporte elle-même le remède à l'antinomie qu'elle avait suscitée. Ce remède ne consiste donc pas à

adopter le non-être dans le domaine intelligible de l'être : le pur non-être demeure une fiction verbale, quelque chose qui ne peut devenir objet de l'intelligence. Si le changement comportait du pur non-être, comme le supposaient à tort Parménide et Zénon, le changement serait impossible. Mais il en va bien autrement. A côté de l'*acte*, le changement nous manifeste, non pas du pur non-être, mais du *non-acte*, de la *puissance*. Et la distinction que nous faisons ici entre le non-acte et le non-être n'équivaut pas à une échappatoire verbale, car le non-acte, la puissance, loin de se résoudre en néant absolu, implique une proportion positive à l'acte, une prédisposition à être plus pleinement. Cette proportion, cette prédisposition, non seulement appelle un acte qui vienne la réaliser, mais résulte elle-même, en dernière analyse, d'un acte antérieur qui la soutienne. La " puissance passive " — celle dont il est ici question — n'est autre chose que l'expression " objective " d'une " puissance active ", d'un dynamisme positif antécédent. Le pur néant, au contraire, n'offrirait aucune proportion à l'être, ni à l'acte, pas plus d'ailleurs qu'à la pensée.

Il est à peine besoin de montrer que la notion péripatéticienne du devenir, solution dialectique de l'antinomie de l'un et du multiple, devient la clef de la métaphysique aristotélicienne de l'être.

En effet, puisque l'objet premier de notre connaissance ontologique est emprunté an monde sensible — " nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu " — et que le monde sensible est essentiellement sujet au changement — *ἡ δ'αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή* (*loc. sup. cit.*) — il s'ensuit que l'être se présente d'abord à notre intelligence comme un devenir, c'est à dire comme réparti complémentairement entre l'acte et la puissance. " Actus et potentia dividunt ens commune ", dira plus tard S. Thomas, à l'imitation d'Aristote.

C'est donc à travers ce devenir, à travers cette alliance de l'acte et de la puissance, que doit se révéler à nos yeux la totalité de l'être. Car ce qui ne transparaîtrait pas dans l'objet propre et premier de notre intelligence nous demeurerait à jamais inaccessible.

Or tout devenir — dit Aristote — procède d'un acte qui en est le principe moteur (*κινοῦν*), et tend vers un acte en quoi il s'achève (*τέλος*). Si le principe et la fin d'un devenir particulier contiennent encore de la puissance à côté de l'acte, ils sont eux-mêmes " devenir " et réclament à leur tour un acte qui soit leur principe et un acte qui soit leur fin. La totalité du devenir, ou le devenir comme tel, se développe donc nécessairement entre un principe universel, un " premier moteur ", qui est Acte pur, et une fin absolument dernière, qui est pareillement Acte pur. Le Devenir se greffe sur l'Acte pur comme un

épicycle se superpose à un cercle fermé ; et l'amorce du Devenir, c'est la " puissance ", la puissance à tous les degrés, jusqu'à cette limite inférieure dont la réalisation isolée impliquerait contradiction : la pure puissance, la matière première (ἡ πρώτη ὕλη).

De l'analyse du changement ou du devenir, saillit ainsi la membrure générale de l'être : entre une Cause première et une Fin dernière objectivement identiques, parce qu'elles réalisent toutes deux la plénitude de l'Être dans la pureté de l'Acte, les êtres finis s'échelonnent selon la proportion relative d'acte et de puissance qui les constitue — l'acte (ἐνεργεία) y déployant un dynamisme positif et conquérant, la puissance (δύναμις) y maintenant une sorte de dynamisme à rebours, un travail négatif, un vide qui appelle l'acte.

Tant au point de vue dialectique qu'au point de vue métaphysique, l'antinomie de l'Un et du Multiple se trouve résolue : les cadres généraux de l'être sont désormais fixés conformément au premier principe.

3. Disons maintenant plus expressément comment ce triage métaphysique, par le fait qu'il embrasse la totalité de l'être, devient, pour une part, une véritable critique — objective — de la connaissance.

Il est entendu que tout objet de notre connaissance, soit directe, soit réflexive, puisqu'il exige l'application du premier principe, *est* à quelque degré. Et si aucun contenu de conscience ne peut échapper à l'attribut d'*être*, aucun, en droit du moins, ne peut se soustraire au triage indispensable des modes de l'être.

La métaphysique aristotélicienne ordonne en un système cohérent :

1° *l'objet entier de la connaissance directe*, depuis la pure puissance, la " matière première ", jusqu'au " premier moteur immobile " (τὸ πρῶτον κινοῦν,... οὐ κινούμενον κινεῖ. *Met.* XI. 7. Didot, p. 605. 7). qui est Acte pur, et par conséquent aussi Idée pure (νόησις νοήσεως νόησις. *Met.* XI. 9. Didot, p. 609. 14).

Il reste bien, chez Aristote, quelque obscurité sur l'origine de la matière première, principe de la multiplicité, sur la nature de la motion créatrice, sur la parfaite transcendance de Dieu, et sur la destinée finale de l'homme. Les Scolastiques, grâce à l'idée chrétienne du surnaturel, auront sur ces points des thèses plus nettes. Mais quoi qu'il en soit, dans la métaphysique péripatéticienne, les grandes lignes d'une métaphysique de l'objet ont leur tracé définitif : elles rayonnent à partir du point précis où s'opère le contact entre nos facultés connaissantes et la réalité ontologique, nous voulons dire à partir du Devenir ou du Mouvement entendu au sens large.

2° *l'objet entier de la connaissance réflexive.* La réflexion, en saisis-

sant l'acte direct de connaissance, y perçoit l'opposition immanente de Sujet actif et d'Objet représenté, autrement dit de Moi et de Non-moi.

Mais toute connaissance intellectuelle est ontologique. Par la réflexion, qui l'extrapose à lui-même, le sujet connaissant se trouve donc rapporté à son tour au plan absolu de l'objet, ou de l'être : le νοῦς devient un νοητόν. Quant à l'objet de la connaissance directe, il apparaît, sous la réflexion, à la fois comme une représentation immanente au sujet et comme une réalité opposée au sujet.

3° *la connaissance, considérée en elle-même* comme relation d'objet et de sujet. En effet, en combinant les données de la connaissance directe et de la connaissance réflexive, on peut voir que le contenu de la conscience, ou la connaissance envisagée objectivement, tient à la fois du Moi et du Non-moi. Elle suppose une certaine relation d'identité entre un sujet réel et un objet réel. C'est ce que S. Thomas exprimera plus tard dans la formule bien connue " intelligibile in actu est intelligens in actu "; simple traduction métaphysique du principe aristotélicien : τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι (*De anima*, III. 7. Didot, p. 469. 35).

Mais s'il en est ainsi, si la connaissance s'opère selon la mesure exacte dans laquelle l'objet devient immanent au sujet, une *métaphysique de la connaissance* jaillira du rapprochement même d'une métaphysique du sujet et d'une métaphysique de l'objet. Elle consistera dans l'analyse des degrés possibles d'une synthèse objectivo-subjective au sein même du sujet.

Les problèmes que pose une métaphysique de la connaissance rationnelle sont assez complexes. On pourrait, d'une manière générale, les ramener aux trois suivants : Déterminer les conditions ontologiques de la connaissance rationnelle a) envisagée comme *assimilation* de l'objet par le sujet ; b) envisagée comme *opposition* immanente de l'objet au sujet; c) envisagée comme *affirmation absolue* de l'objet par le sujet. Dans sa théorie de la connaissance, Aristote ne traite guère explicitement que le premier de ces problèmes: étant donnée la présupposition réaliste de sa philosophie, le second et le troisième problème ne s'imposaient pas à son attention. Nous verrons plus tard que les préoccupations de la Critique moderne, qui ne se donne plus pour point de départ un réalisme universel sommairement justifié, dépassent forcément celles de la psychologie péripatéticienne. Il faut reconnaître toutefois qu'Aristote a posé très largement, dans sa Métaphysique et dans son περὶ ψυχῆς, des principes fondamentaux extrêmement précieux, dont la portée

n'est peut-être pas limitée à l'emploi qu'ils reçurent chez les réalistes anciens.

Nous disions plus haut que les philosophes aristotéliciens mesurent la connaissance objective au degré d'immanence de l'objet dans le sujet. A leurs yeux, notre connaissance conceptuelle comprend donc essentiellement une synthèse de conditions objectives et de conditions subjectives. Mais une difficulté surgit ici : puisque l'objet primaire, immédiat, de notre intelligence sont les choses matérielles et étendues, comment celles-ci peuvent-elles entrer en synthèse avec l'esprit, essentiellement immatériel et inétendu, avec le νοῦς capable de réflexion totale sur lui-même ?

Sans doute, les objets matériels agissent d'abord physiquement sur nos sens : le φάντασμα (l'image), qui résulte de cette action, prolonge en nous la *forme* de l'objet matériel, dépouillée de la " subjectivité concrète " où elle s'appuyait en dehors de nous.

Mais la forme entrée en nous demeure alourdie de matière : car le φάντασμα est lui-même l'acte d'une faculté organique. La forme a échangé la matière de l'objet extérieur contre la matière du sujet connaissant : c'est un commencement d'immanence de la forme au sujet, ce n'est pas encore l'immanence strictement spirituelle, l'adhérence au νοῦς.

D'autre part, en nous, qui ne sommes pas des intuitifs purs, l'esprit n'est jamais, par soi seul, en possession de son actualité dernière : il ne connaît qu'en passant, chaque fois, de la puissance à l'acte. Il y a donc lieu de discerner, dans notre intelligence, un intellect-passif, un νοῦς παθητικός (*De anima*, III. 5), c'est à dire une " puissance " d'intellection actuelle. Mais quel " acte " peut ébranler cette puissance spirituelle et la revêtir des formes diverses de la connaissance ? Le phantasme ? Il y a disproportion entre une activité matérielle et une puissance spirituelle. Forcément. l'actuation sera donc donnée par une faculté active immatérielle, du même ordre que l'intelligence-passive, par un νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής (*De anima*, III. 5. Didot, p. 468. 34), dont le rôle est d'imprimer objectivement la totalité du réel dans l'indéfinie capacité de l'intellect-possible : ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς (= παθητικός) τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ (= νοῦς χωριστός, etc.) τῷ πάντα ποιεῖν (*l. c.* Didot, p. 468. 30). Pour désigner cette faculté active, empruntons au commentateur Alexandre d'Aphrodisie l'expression devenue classique : νοῦς ποιητικός (intellect-agent).

On ne voit pas très bien, dans Aristote, si le νοῦς ποιητικός est une faculté de chaque intelligence individuelle, ou bien s'il plane au dessus des individus. La première interprétation. qui fut celle des Scolasti-

ques orthodoxes, répond probablement à la pensée du Philosophe. Admettons-la, et nous pourrons marquer le point précis où s'opère, dans le sujet humain, la synthèse cognitive.

Reprenant, dans cette hypothèse, les données du problème, nous trouvons d'un côté l'objet extérieur, se prolongeant, quant à sa forme, dans le φάντασμα, et de l'autre côté l'esprit humain, lequel, en tant que passif, est prêt à recevoir toutes les formes de l'être, en tant qu'actif, est prêt à les réaliser en soi. Or, l'activité pure de notre esprit (non-intuitif), laissée à elle-même, manque d'un contenu divers sur quoi s'exercer. Ce contenu divers, où le rencontrera-t-elle, sinon dans le φάντασμα ? Et à quelle condition l'y rencontrera-t-elle, sinon à la condition de pouvoir exercer, sur le φάντασμα, une opération qui en saisisse, et pour ainsi dire en décalque, la " forme " à l'exclusion de la matière. Cette opération, appelée " abstractio " (ἀφαίρεσις), est décrite dans le περὶ ψυχῆς, (III. 7. Didot, p. 469) : elle consiste dans l'activité spontanée par laquelle le νοῦς ποιητικός, en présence du φάντασμα, modèle son action sur les caractères formels de celui-ci, pour les reproduire dans l'intellect-passif, où ils deviennent les déterminations prochaines de l'intellection. La forme universelle, abstraite du phantasme par l'intellect-agent, vient donc, suivant un enchaînement continu de causalités ontologiques, représenter, ou plus exactement prolonger, jusqu'au sein de l'intellect-possible, la forme concrète de l'objet extérieur. Ainsi se réalise la mesure d'*immanence* de l'objet requise pour l'intellection : la forme sensible, " dématérialisée " par l'intellect-agent, est devenue un νοητόν, un " intelligible en acte " inhérent au νοῦς.

Nous retrouverons chez S. Thomas — où il conviendra d'en pousser plus loin l'analyse — cette théorie synthétique du savoir conceptuel (Cf. notre cahier V). Elle emporte des conséquences épistémologiques considérables, dont la principale (la distinction du mode du sujet et du mode de l'objet au sein du concept objectif) fut expressément signalée par Aristote lui-même, comme nous le rappelions au début de ce chapitre.

III. S'il fallait réduire à deux ou trois traits caractéristiques l'esquisse, dejà fort sommaire, qui vient d'être faite, nous grouperions toute la critique aristotélicienne de la connaissance autour des points suivants :

1° *Un contenu de conscience quelconque, par le fait qu'il est justiciable du premier principe, est rapporté à l'absolu de l'être :* la pure relativité des contenus de conscience contredirait le premier principe.

Quant au premier principe lui-même, il ne saurait être démontré *en soi*, objectivement; mais on en démontre parfaitement la nécessité *pour tout sujet connaissant* (quelle que soit l'attitude de ce sujet devant le principe en question : adhésion, négation ou doute) : *περὶ τῶν τοιούτων* (c'est à dire : à propos des expressions du premier principe) *ἁπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δ' ἔστιν* (c'est à dire : *πρὸς τὸν ταῦτα τιθέμενον*. *Met.* X. 5. Didot, t. II, p. 589. 5 et 37). Si nous ne nous étions interdit, à chaque étape, toute anticipation sur les phases ultérieures de l'évolution philosophique, nous traduirions cette remarque d'Aristote dans le langage technique des modernes : " Le premier principe, dans son sens absolu, n'est point susceptible de démonstration analytique, mais bien de *preuve transcendantale* ". Car c'est vraiment l'essai d'une " preuve transcendantale " de l'affirmation absolue qu'ébauche le Philosophe dans les passages que nous citons.

2° Si tout contenu de conscience *est*, absolument, dans la mesure de son identité à soi-même, c'est à dire dans la mesure exacte de son essence avec toutes les relations qu'elle comporte, *la science de l'être et la science de l'essence se confondent;* en d'autres termes, l'ordre logique ou idéal exprime l'ordre ontologique : .. *διὰ τὸ τῆς αὐτῆς εἶναι διανοίας, τό τε τί ἐστι δῆλον ποιεῖν καὶ εἰ ἔστιν*. *(Littér.* : " Il appartient à la même science de démontrer l'*essence* d'une chose et son *existence* ". *Mét.* V. 1. Didot, p. 534. 17). Mais on doit bien entendre ceci. En effet :

3° *Les essences* (c'est à dire les contenus objectifs de pensée), que nous rapportons toutes à l'ordre absolu de l'*être*, et que nous désignons sous l'appellation commune d'*êtres* (entia - *ὄντα*), *sont multiples et diverses, non seulement dans leurs notes représentatives, mais dans leur rapport à l'existence concrète;* elles n'existent réellement, chacune, que selon des conditions respectives qui leur sont propres : si toutes se rattachent, d'une manière ou d'une autre, à une " subsistance ", toutes ne sont pas, par elles-mêmes et selon leurs notes représentatives, des " subsistances ", des *οὐσίαι*. Leur plus ou moins de proximité à l'existence en soi, à la " subsistance ", se lit dans le mode particulier de leur essence même, telle qu'elle est présente à notre pensée : par exemple, tel objet de notre pensée prendra la réalité d'une substance, tel autre d'un accident, tel autre d'une puissance, tel autre d'un acte, tel autre d'une relation, tel autre d'un devenir; puis, dans ces objets, notre faculté d'abstraction nous permettant de découper différents aspects, chaque aspect particulier

participera réellement à l'*être* dans la proportion même où il participait à la totalité dont nous l'avions isolé : tel aspect aura la réalité d'une abstraction objective, d'une " natura absoluta ", tel autre la réalité purement relative qui convient au " mode intentionnel ", tel autre la réalité propre d'une activité subjective, et ainsi de suite. La détermination générale de ce rapport des essences à l'absolu de l'être, c'est de la Logique, si l'on veut, mais c'est avant tout, et à proprement parler, dans la conception aristotélicienne, la Métaphysique, la *Πρώτη φιλοσοφία*, c'est à dire le triage des modes de l'être sous la norme du premier principe.

Veut-on voir directement, dans Aristote, des applications du " triage métaphysique " au problème de l'existence ? Supposons une essence simple et totalement en acte : si elle est, comme telle, présente à ma pensée, je ne saurais me tromper à son sujet, j'en affirme nécessairement la subsistance : " *Ὅσα δή ἐστιν ὅπερ εἶναι τι, καὶ ἐνεργείᾳ, περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι, ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή.* " (*Littéralement :* " Quaecumque sunt ipsum esse aliquid, et sunt actu, haec non patiuntur errorem, sed vel intelligi, vel omnino non intelligi ". *Met.* VIII. 10. Didot, p. 573. 17). Par contre, une essence qui contient, à un titre quelconque, de l'indétermination, de la " puissance ", ne sera affirmée que selon la nature de cette puissance ; et si cette " puissance " est précisément une indétermination au regard de la subsistance, il est évident que l'essence en question ne pourra recevoir l'attribut de subsistance actuelle : tel est le cas de l'universel abstrait et des *οὐσίαι δεύτεραι;* tel est en particulier le cas de l'unité abstraite, de l'être abstrait ou de l'entité (*τὸ ὄν*) et de tout ce qui, dans les choses, fait purement fonction d'élément ou de principe (*τὸ στοιχείῳ εἶναι ἢ ἀρχῇ*) : " *φανερὸν ὅτι οὔτε τὸ ἕν, οὔτε το ὄν ἐνδέχεται οὐσίαν εἶναι τῶν πραγμάτων, ὥσπερ οὐδὲ τὸ στοιχείῳ εἶναί ἢ ἀρχῇ* (*Met.* VI. 16. Didot, p. 556. 15).

Bref, la réalité, en général, est l'apanage de toutes les essences, mais à des titres et sous des modes fort divers, et pas nécessairement au titre de la subsistance propre ; car l'*être*, objet formel de notre raison affirmatrice, a de multiples acceptions : *τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβέβηκός, ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές, καὶ τὸ μὴ ὂν ὡς τὸ ψεῦδος, παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δε ποιόν, τὸ δε ποσόν, τὸ δε ποῦ, τὸ δε ποτέ, καὶ εἴ τι ἄλλο σημαίνει τὸν τρόπον τοῦτον· ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα, τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.* " — " L'être comme tel offre plus d'un sens : tantôt il désigne l'accident ; tantôt il signifie le vrai, par opposition au non-être qui serait le faux ; tantôt il est attribué selon la division des catégories,

c'est à dire selon l'essence, la qualité, la quantité, le lieu, le temps, et ainsi de suite ; enfin, outre tout cela, l'être embrasse la puissance et l'acte. " (*Met.* V. 2. Didot, p. 535. 23).

Le problème de la connaissance objective ne consiste donc pas, chez Aristote, à effectuer je ne sais quel passage de l'ordre logique ou idéal à l'ordre ontologique : tout l'ordre logique est ontologique. Le problème fut plutôt de trouver le rapport intelligible de chaque essence particulière à la subsistance actuelle, subjective ou objective, directe ou indirecte, qu'elle postule. Ce problème appartient à la Critique de la connaissance, mais à une Critique formulée d'emblée en termes métaphysiques. (1)

§ 3. — *Après Aristote.*

Après Aristote, et jusqu'à la renaissance platonicienne d'Alexandrie exclusivement (2), le sens de la grande métaphysique se perd. La logique et la dialectique, cultivées pour elles-mêmes, se constituent en sciences purement formelles et se compliquent sans fruit. Les concepts s'isolent du réel : de plus en plus ils sont traités comme un jeu de symboles, combinables entre eux d'après leurs lois propres,

---

(1) Il serait un peu long de montrer *en détail* comment le problème de l'existence se résout, dans les cadres de cette Critique métaphysique : évidemment le rapport des jugements existentiels à l'expérience sensible devrait être parfaitement élucidé. On trouvera quelque indication à ce sujet dans la suite de notre travail. Qu'il nous suffise, ici, de faire remarquer que deux manières se conçoivent de lever l'indétermination d'une forme intelligible par rapport à la subsistance en soi : la parfaite *détermination interne de la forme* elle-même, ce qui supposerait en nous l'intuition intellectuelle d'un objet qui serait par soi " intelligible en acte " — ou bien, la relation transcendantale de la forme intelligible à la quantité concrète qui nous envahit par nos sensibilités. A cette seconde manière se ramène, directement ou indirectement, toute connaissance humaine de l'existence des objets.

(2) Ce que nous avons dit plus haut du néoplatonisme alexandrin suffit à notre dessein actuel. Nous réservons l'étude plus détaillée des philosophies de Plotin et de Proclus pour des travaux sur " la Métaphysique et la Mystique ", qui, dans notre intention, doivent faire suite au présent ouvrage. Sur un des thèmes principaux de la philosophie de Plotin, nous nous plaisons à marquer, dès maintenant, notre accord avec les vues exposées par M. René Arnou, dans son beau livre : *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin* (Paris. 1921).

c'est à dire surtout d'après les lois de leur extension (1). Car l'extension tend dès lors, en logique, à prendre le pas sur la compréhension. Cette déviation ne pouvait manquer de se produire, à mesure que se perdait la notion de l'universalité naturelle de la forme et que le concept assumait plus exclusivement la fonction d'une étiquette subjective désignant une collection d'individus. Pour des raisons diverses, qui se ramènent toutes à l'insuffisance métaphysique, Néo-Aristotéliciens, Stoïciens (2), Épicuriens, Éclectiques, aussi bien que Sceptiques, s'échelonnaient sur la voie qui mène au Nominalisme.

Sans doute, ce n'était pas encore le Nominalisme extrême de nos empiristes modernes, pour lesquels l'antinomie de l'unité abstraite et de la pluralité concrète se résout en rejetant la première hors le monde réel, hors même, s'il faut les en croire, le monde des concepts, jusque dans les cadres factices d'une sémantique verbale. C'était plutôt une sorte de conceptualisme mal défini, qui se débarrassait à la fois de l'antinomie et du réalisme de l'entendement, en confinant l'unité universelle dans l'intelligence et la multiplicité individuelle dans le monde extérieur, quitte à jeter entre les termes opposés le lien superficiel d'un symbolisme inné ou acquis.

Nous n'insisterons pas ici sur cette solution — qui, au fond et sans l'avouer, évince de nouveau l'unité au bénéfice de la pluralité — car nous allons voir l'histoire de la pensée grecque se répéter, pour l'essentiel, au moyen-âge, et conduire là aussi, finalement, à un véritable Nominalisme, celui d'Occam.

---

(1) Alexandre d'Aphrodisie. Voir : *Commentaria in Aristotelem graeca*, vol. II. *Alexandri in Aristotelis Anal. prior. lib. I commentarium.* Berolini 1883. Ce volume contient des indications sur Théophraste et Eudème. Les vol. I. II, III, de la grande série berlinoise des *Commentaires grecs* sont consacrés aux œuvres d'Alexandre d'Aphrodisie.

(2) On s'étonne que les Stoïciens, qui professaient un monisme finaliste, se soient résignés si complètement au schisme entre la logique et la métaphysique. Sans doute subirent-ils l'entraînement commun. Du reste, la logique et la métaphysique, pour venir à se rejoindre, doivent être poussées chacune à fond, sous l'empire d'un sentiment très exigeant d'unité systématique. Or la métaphysique stoïcienne, vaste machine, présentant des parties intéressantes, n'est toutefois qu'une métaphysique de second ordre.

Livre III.

L'ANTINOMIE DE L'UN ET DU MULTIPLE DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE.

CHAPITRE 1.

Renaissance partielle du problème de l'un et du multiple au moyen-age. Les universaux. (1)

---

§ 1. — *Avoir initial de l'épistémologie scolastique.*

La désagrégation du monde romain sous le heurt répété des invasions barbares fut fatale à la philosophie. Non seulement tout progrès devint impossible, mais les traditions et les sources écrites se perdirent pour majeure partie.

Si bien que la scolastique médiévale fut réellement un recommencement, un long effort pour ressaisir le fil de la pensée humaine.

Cet effort, quoi qu'on pense de son aboutissement, ne paraîtra point méprisable, si l'on se rappelle l'éxiguïté du capital de premier établissement des philosophes scolastiques antérieurs au XIIe s.

D'Aristote, rien que des traductions du *περὶ Ἑρμηνείας* et des *Κατηγορίαι*; vers le milieu du XIIe s. seulement commence à apparaître le reste de l'Organon : encore, des deux traités logiques les plus importants, les *Ἀναλύτικα πρότερα* manquent en partie, les *Ἀναλύτικα ὕστερα*, beaucoup plus révélateurs du point de vue réaliste et métaphysique de la Logique aristotélicienne, manquent totalement. L'Organon ne fut reconstitué au complet que dans la seconde moitié du XIIe s. Alors seulement entrèrent dans la circulation générale les autres œuvres d'Aristote : la Métaphysique, la Physique, le *Περὶ ψυχῆς*, grâce surtout aux traductions faites sur l'arabe, puis sur le grec. L'aristotélisme retrouvé devint ainsi l'aliment de la pensée du XIIIe s.

---

(1) En ce qui concerne les philosophies médiévales, nos exposés s'appuient exclusivement sur le texte même des philosophes étudiés ; mais nous nous faisons un plaisir de reconnaître les bons services reçus, par ailleurs, de M. De Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale.* 4e éd. Louvain 1912, — Ueberweg-Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* IIer Bd. *Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit.* [M. Baumgartner], 10e édit. Berlin 1915, — Fr. Picavet. *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales.* 2e éd, Paris 1907, — pour ne point parler de Prantl (cité plus haut), Hauréau, Stöckl, Willmann, Baeumker, Grabmann, et autres.

De Platon, à part un fragment du Timée, on ne posséda pas grand chose avant le milieu du XIIe s. Si l'on connaissait quelques théories platoniciennes, c'était avant tout par l'intermédiaire peu fidèle d'un néo-platonisme de seconde main.

Dans cette pénurie d'œuvres de maîtres, les rares commentateurs anciens, sauvés du naufrage, furent un précieux appoint. Malheureusement l'usage qu'on en fit ne pouvait être qu'infiniment peu critique. Et puis ces commentaires portaient presque exclusivement sur la Logique formelle. Rappelons uniquement les noms de Porphyre, le néoplatonicien — que le moyen-âge traita comme un disciple d'Aristote; et de Boëce, ce fameux " Manlius consul " (480-525), dont les traductions et les Traités encyclopédiques demeurèrent longtemps, pour les scolastiques, le principal, presque l'unique répertoire de la philosophie antique. Si l'on ajoute à cette liste des fragments philosophiques de Pères de l'Eglise (surtout le groupe des écrits augustiniens et pseudo-dionysiens); ou encore d'auteurs profanes, comme Cicéron, grandement en faveur; et enfin, un petit nombre d'ouvrages plus obscurs, on aura quelque idée de la bibliothèque philosophique qu'un médiéval pouvait trouver à sa disposition, au moment où se posa de nouveau, d'une manière explicite, l'inévitable problème de l'Un et du Multiple.

§ 2. — *Réinvention graduelle du réalisme modéré d'Aristote.*

Malheureusement le problème se posa d'abord sous la forme d'une alternative trop étroite, dont il fallut plusieurs siécles pour le dégager. Les historiens de la philosophie ont coutume de caractériser — un peu sommairement peut-être — les données initiales de ce problème renaissant, par les termes d'une question que Porphyre, dans son " *Isagoge in categorias Aristotelis* " pose sans la résoudre. Voici le texte — traduit par Boèce — que les médiévaux avaient sous les yeux :

" Mox *de generibus et speciebus,* illud quidem, *sive subsistant, sive in solis nudisque intellectibus posita sint,* sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa ea constantia, dicere recusabo : altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis. " (1)

(1) *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias,* a Boethio translata. In " Commentaria in Aristotelem graeca. " Vol. IV. Berolini, 1887, p. 25, lin. 10 sqq. Voici le texte grec de Porphyre : *Ἀυτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ*

Des trois questions posées, les deux dernières présupposent la solution de la première : celle-ci accapara d'abord l'attention. Marius Victorinus la traduit plus élégamment que Boèce : " Prima est quaestio utrum genera ipsa et species *vera* sint, an *in solis intellectibus* nuda inaniaque fingantur ". C'est bien l'alternative posée entre le réalisme platonicien, ou néo-platonicien — pour lequel tenait Porphyre — et le conceptualisme vide des autres écoles postaristotéliciennes. Nous en avons dit un mot à la fin du livre précédent.

Les premiers philosophes médiévaux se laissèrent enserrer entre les branches d'un dilemme qui les forçaient, croyaient-ils, à opter pour ou contre la valeur réelle de la pensée abstraite. Point de vue simpliste et provisoire, dont la logique médiévale s'évadera enfin nettement, à l'aube du XIIIe s., après des soubresauts qui la porteront alternativement aux deux thèses extrêmes. A vrai dire, pendant toute cette période de tâtonnements, qui mène du IXe s. jusqu'à la fin du XIIe, il ne s'agit pas, à proprement parler, de réalisme, de conceptualisme ou de nominalisme bien définis : c'est plutôt une phase de progression oscillante vers un équilibre terminal unique, celui du réalisme aristotélicien rénové. Le vrai nominalisme, conscient de lui-même, ne surgira que plus tard, au déclin du Moyen-Age.

Il y avait bien quelque inconvénient à cette oscillation autour d'une position moyenne non encore reconnue. Et le principal fut peut-être de retarder l'avènement — ou plutôt le retour — d'une synthèse métaphysique parfaitement équilibrée, comme l'avait été celle d'Aristote.

L'écueil du réalisme extrême fut toujours le panthéisme : dans la philosophie grecque, le platonisme conduisit au néoplatonisme émanatiste; au début du moyen-âge (IXe s.) le réalisme de J. Scot Eriugène l'entraîna jusqu'à un panthéisme apparenté à l'émanatisme alexandrin ; plus tard, au XIIe s., le réalisme platonisant de l'école de Chartres frise le panthéisme et contribue en tous cas à pousser sur ce terrain défendu les Bernard de Tours et les Amaury de Bènes.

Mais l'antiréalisme rencontre aussi des écueils : le plus grave est sa tendance à compromettre la valeur de la connaissance rationnelle, de la " science ", et, sur le terrain psychologique, à rompre l'unité synergique de la sensibilité et de l'entendement.

Au surplus, les réalistes avaient pour eux le sentiment instinctif qui garantit pratiquement à tout homme la valeur de ses concepts; et ils

---

εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφεστηκότα σώματά ἐστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καί περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν.. (op. cit. *Πορφυρίου Εἰσαγωγή*, p. 1, lin. 9 sqq.).

s'appuyaient volontiers sur le patronage, un peu brumeux dans se éloignement, de l'ontologisme platonicien. Les anti-réalistes, méta physiciens moins confiants et parfois moins profonds, furent suscités par les abus du réalisme, et puisèrent leur force, moins dans la tradition que dans une critique plus déliée et plus psychologique.

S'il y eut de part et d'autre, des intempérances de langage et de pensée, pourtant, la plupart des philosophes médiévaux, jusqu'à la fin du XIIe s., réussirent à naviguer entre Charybde et Scylla,.. au prix, il faut bien l'avouer, d'obscurités ou d'inconséquences difficilement évitables. Petit à petit seulement on reconnut la passe sûre.

Ne traitons donc pas leurs formules imparfaites, simplement approximatives, comme autant de points de vue définis, mais poussons immédiatement jusqu'à la solution plus élaborée qui, proposée plus tôt, eût sans doute rallié les suffrages : nous voulons parler du réalisme tempéré.

Le premier exposé parfaitement explicite de cette solution se rencontre dans le *Metalogicus* (1159) de Jean de Salisbury. C'était la solution aristotélicienne, préparée par les luttes dialectiques des XIe et XIIe s., précisée et confirmée par l'étude directe des écrits du Stagirite. Au nom de celui-ci, le réalisme à la Guillaume de Champeaux, comme aussi tout réalisme platonisant, est banni de la scène philosophique : " Qui.. ea (universalia) esse (subsistere) statuit, Aristoteli adversatur " (1) (*Metalogicus*, II. 20. M. P. L. vol. 199, p. 878, col. 1. B.). Il s'y substitue une théorie positive, moyenne, fondée sur l'analyse de l'abstraction, mère du concept : c'est du pur aristotélisme.

---

(1) Ioannis Saresberiensis, *Metalogicus*. lib. II, cap. 20. Migne P. L. Vol. 199, p. 878, col. 1. sqq. :

" Porro hic [Aristoteles] genera et species non esse, sed intelligi tantum asseruit " (col. 1. B)..... " Et quidem rebus existendi unus est modus, quem scilicet natura contulit, sed easdem intelligendi aut significandi non unus est modus. Licet enim esse nequeat homo, qui non sit iste, vel alius homo, intelligi tamen potest et significari : ita quod nec intelligatur nec significetur iste, vel alius. " (col. 2. A)..... " Ratio autem ea [genera et species] deprehendit, substantialem similitudinem rerum differentium pertractans apud se, desinitque [= definitque ?], sicut Boëtius ait, generale[m] conceptum suum, quod de hominum conformitate perpendit, sic : " animal rationale mortale ". Quod utique, nisi in singularibus esse non potest. " (col. 2. B.)

p. 888, col. 2. B-C : " Unde, licet Plato coetum philosophorum grandem, et tam Augustinum quam alios plures nostrorum, in statuendis ideis habeat assertores, ipsius tamen dogma in scrutinio universalium nequaquam sequimur : eo quod hic Peripateticorum principem Aristotelem, dogmatis huius principem profitemur. "

CHAPITRE 2.

Le réalisme modéré de S. Thomas : solution complète de l'antinomie de l'un et du multiple.

Fixons, une fois pour toutes, les maîtresses lignes de la théorie réaliste modérée, qui devint commune chez les scolastiques. Au lieu de l'examiner d'après le *Metalogicus*, il sera plus avantageux, croyons-nous, de la considérer immédiatement, dans son contexte philosophique intégral, au point culminant de la philosophie médiévale, chez S. Thomas d'Aquin (1225 ou 1227-1274).

On voudra bien remarquer que nous n'abordons pas encore ici l'étude *détaillée* de l'épistémologie thomiste; cette étude se fera mieux plus tard, dans nos Cahiers V et VI, par comparaison avec la Critique moderne de la connaissance. Pour le moment, nous souvenant que la philosophie médiévale se développe tout entière dans le cadre du réalisme antique, nous prétendons seulement montrer, chez S. Thomas, la renaissance et l'achèvement de la solution, à la fois dialectique et métaphysique, apportée jadis par Aristote au problème de l'Un et du Multiple. Et notre attention devra, comme précédemment, s'attacher à deux aspects du problème qui se commandent mutuellement : l'unité compréhensive générale de la métaphysique, puis, au sein même de cette unité, le rapport particulier de l'objet avec le sujet connaissant, c'est à dire la nature du concept. Or, au moyen-âge plus que dans l'antiquité grecque, ce fut la *théorie du concept*, mise à l'avant plan par la question des Universaux, qui joua le rôle principal dans la différentiation respective des grands systèmes. Il sera donc naturel d'envisager ici la synthèse thomiste de l'Un et du Multiple avant tout sous l'angle psychologique et logique, et de rattacher à ce point de vue dominant les quelques indications sommaires qui nous seront indispensables pour esquisser provisoirement la physionomie d'ensemble de la métaphysique de S. Thomas.

§ 1. — *Nécessité d'une Critique de l'objet de connaissance.*

La sensation, ou, plus directement, l'image dérivée de la sensation, est une cause partielle, mais nécessaire, de notre connaissance intellectuelle (*Summa theologica,* I. 84. art. 6) : cause partielle, parce que l'intellection contient plus que la sensation ou que l'image; cause nécessaire, parce que, en conséquence de la passivité qui résulte en nous de l'union substantielle de l'âme et du corps, notre intelligence ne s'ébranle que sur présentation sensible (*S. th.* I. 85. art. 7) et même n'utilise les principes acquis de connaissance qu'en les référant à la sensation ou à l'image: " convertendo se ad phantasma " (*l. c.* art. 7).

S. Thomas, comme il le déclare expressément (*S. th.* I. 84. art. 6), se range donc aux côtés d'Aristote, pour affirmer contre Démocrite aussi bien que contre Platon, la nécessité d'une collaboration intime du sens et de l'entendement dans toute connaissance intellectuelle.

Mais l'apport du sens, c'est la multiplicité des choses individuelles et changeantes. Saisie par l'entendement, cette multiplicité s'unifie et s'immobilise. Mes yeux voyaient, côte à côte, Socrate et Callias, et Antisthène, et tant d'autres: mon intelligence les soude, pour ainsi dire, en un concept unique, qui les représente tous et chacun: " l'homme ".... Héraclite disait : " La main ne touche pas deux fois l'eau d'un fleuve qui s'écoule "; la sensation, saisissant un objet essentiellement changeant, ne saurait se répéter identique; et pourtant, mon intelligence, immobile sur la rive, contemple sous l'écoulement matériel incessant, sous le flux du temps qui fuit, l' " eau ", toujours la même. (*S. th.* I. 84. art. 1).

Qu'est-ce donc ? De la mobilité, l'intelligence fait une permanence: la substance. De la multiplicité des individus, elle fait une unité : l'espèce. Vais-je, comme Héraclite, décréter d'illusion cette métamorphose antinomique ? Ou bien, vais-je, après Platon, soucieux comme lui de la vérité et de la certitude de mes intellections (" ut posset salvare certam cognitionem veritatis per intellectum haberi " *S. th.* I. 84. art. 1, in corp.), décréter l'existence, par dessus les choses sensibles, d'êtres idéaux subsistant en dehors de l'espace et du mouvement, " paradigmes " éternels de mes concepts abstraits ?

Non, continue S. Thomas. Héraclite a tort, incontestablement : je ne puis sacrifier ainsi la valeur de mon intelligence. Mais Platon ne résout pas le problème : la science qu'il s'agit d'expliquer, c'est la science abstraite des choses sensibles et mouvantes : sur celles-ci,

et non pas sur je ne sais quel monde d'idées subsistantes et séparées, portent les affirmations — en apparence contradictoires — auxquelles je ne puis me soustraire. Platon, en ceci, est victime d'une illusion : " Voici ce qui l'empêche de voir juste : imaginant toute connaissance sur le type de la similitude, il crut que la forme de l'objet connu devait nécessairement affecter le sujet connaissant selon le mode même qu'elle revêt dans l'objet connu. Or, se disait-il, la forme conçue par l'intelligence s'y trouve universelle, immatérielle, immuable, comme il appert de l'acte même d'intellection, qui s'exerce sur le mode de l'universalité et de la nécessité.... Et il croyait devoir en conclure que les choses, objets de ces intellections, avaient pareillement une subsistance immatérielle et immuable. Mais cette conséquence n'est nullement nécessaire... " (*S. th.* I. 84. art. 1). Car le présupposé sur lequel elle s'appuie : le parallélisme total de la connaissance et des choses, est insoutenable : il ne se vérifie pas même dans la connaissance purement sensible *(Ibid)*. Bien au contraire, partout et toujours, " *receptum est in recipiente per modum recipientis* " (*Ibid.*).

On reconnaît ici, clairement formulé, le principe fondamental du réalisme critique, tel que nous l'avons vu, plus haut, se dégager de la philosophie d'Aristote. Au point de vue épistémologique, le moyen-âge avait enfin repris le plein contact avec la philosophie grecque de la grande époque.

Le réalisme doit être critique. Pas d'affirmation inconsidérée de tout contenu de l'esprit, indistinctement. L'affirmation, pour être légitime — et ne pas se heurter, tôt ou tard, à la contradiction interne — doit dégager son objet du mode subjectif dont il est enveloppé : car *modus intellectus non est necessario modus rei.* Une " critique de l'objet pensé ", voilà ce que requiert le réalisme de S. Thomas aussi bien que le réalisme d'Aristote.

Mais, se fait objecter S. Thomas, distinguer, dans le concept, un mode purement subjectif et un contenu objectif, n'est-ce point se mettre sur la voie du scepticisme ? " Si intelligamus res materiales per abstractionem specierum a phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.... Quicumque enim intellectus intelligit rem *aliter quam sit*, est falsus " (*S. th.* I. 84. art. 1. ad 1um).

Oui, répond-il ; l'objection porterait si la vérité logique était le propre du concept et non pas du seul jugement (1). Il y a réellement discordance entre le concept et les choses qu'il représente, de même

---

(1) Cf. plus loin, Cahier V.

qu'il y a discordance entre la qualité sensible en tant que sentie et en tant qu'inhérente à l'objet. Mais là n'est point la question : " est absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo " *(Ibid.)*. Le concept, par lui-même, n'est ni vrai ni faux : simple " état subjectif ", il peut être matériellement ressemblant ou dissemblant par rapport à quelque objet extérieur : c'est tout. La vérité, ou l'erreur, ne surgit qu'au moment où le sujet connaissant " s'engage " pour la signification du concept, le pose " per modum compositionis aut divisionis " dans l'affirmation judicative. " Cum ergo dicitur quod intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit, verum est si *ly* aliter referatur ad rem intellectam : tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit *rem esse aliter quam sit.* " *(S. th.* I. 84. art. 1 ad 1um).

On ne saurait redire plus clairement que l'usage légitime de l'affirmation (c. à. d. du jugement) présuppose une " critique de l'objet pensé ", et que le but de cette critique consiste à séparer, dans le contenu brut de l'esprit, les modalités qui tiennent à la constitution même du sujet connaissant et la signification réelle, seule affirmable objectivement.

§ 2. — *La Critique de l'objet et la construction métaphysique.*

Nous verrons plus tard quelle transposition subit, dans les philosophies modernes, le texte entier de cette charte de fondation, octroyée à la critique de la connaissance par les princes du réalisme ancien. Alors aussi nous constaterons mieux la largeur et la probité avec lesquelles S. Thomas institue lui-même cette " critique de l'objet ", dont il proclame la nécessité : elle n'était pas pour lui une simple échappatoire dialectique devant les difficultés des Universaux, mais l'instrument le plus indispensable dans l'édification d'une Métaphysique. Nous relèverons, par exemple, sa distinction d'objets connus en eux-mêmes et d'objets connus seulement comme un " au-delà " d'autres objets (analogie) ; son souci de définir et d'étager la valeur de l' " élément de représentation ", tant dans les concepts transcendantaux, que dans les concepts prédicamentaux (valeur symbolique et valeur spécificatrice) ; son analyse, très fouillée, du " modus proprius intellectus humani " c'est à dire des caractères de relativité quantitative, de dualité structurale et de temporalité dont notre entendement demeure, bon gré mal gré, alourdi ; enfin, à côté de ces indices de notre passivité, la notation très nette et très fine de

la part d'activité propre — d' " apriorité " oserait-on dire — que revendique notre intelligence dans la formation de tout concept et de tout jugement.

Seulement, chez S. Thomas comme chez Aristote, la " critique de l'objet " marche de pair avec la construction métaphysique : trier les moëllons, c'est, à la fois, les encastrer dans l'édifice ; le triage, c'est l'essai même d'utilisation. Aussi bien, l'étude du " modus intellectus " se confond avec l'ontologie du sujet connaissant (psychologie métaphysique) ; l'étude du " modus rei ", se confond avec l'ontologie de l'objet connu (théodicée et cosmologie). L'épistémologie résulte de la métaphysique tout autant que la métaphysique repose sur l'épistémologie. On verra S. Thomas, indifféremment, faire appel aux principes généraux de finalité, à la métaphysique du composé humain, et ainsi de suite, pour rendre raison des particularités formelles et objectives de l'intellection, ou bien, au contraire, déduire la finalité la composition substantielle de l'homme, des indices fournis par, l'analyse interne de la connaissance.

Il est manifeste que toute son attitude philosophique s'inspire d'un double présupposé :

1) Puisque j'affirme nécessairement mes contenus de conscience, je me donne nécessairement une image rationnelle de la réalité.

2) Il n'y a pas deux images rationnelles du monde : la vérité est unique.

Dès lors, en dégageant, par l'analyse, les conditions générales auxquelles est astreinte toute conception rationnelle, je pose à priori la charpente d'un système du monde ; et d'autre part, en édifiant un système du monde, je dresse une charpente rationnelle, qu'il me suffit de considérer réflexivement pour y reconnaître les lois générales de ma raison.

Ce point de vue est-il criticable ? nous verrons plus tard à en faire la critique, s'il y a lieu. Mais il faut reconnaître qu'il a bien aussi ses avantages, car il condamne impitoyablement toutes les épistémologies partielles et toutes les métaphysiques fragmentaires : la valeur des parties est liée à l'achèvement de l'édifice. Seuls les très grands systèmes philosophiques pourraient résister à une épreuve éliminatoire aussi largement conçue : car elle s'étend à tous les plans de la réalité physique, psychologique, morale et religieuse. C'est précisément un des caractères les plus remarquables de la " synthèse thomiste " que cette universalité strictement enchaînée. Dans le vrai thomisme, il ne resterait de thèses " ad libitum ", interchangeables, que celles qui impliqueraient des problèmes fictifs, ou mal posés, ou insuffisamment mûris.

§ 3. — *L'unité synthétique de l'objet du sens et de l'objet de l'entendement dans la connaissance humaine.*

a) *La solution thomiste du problème des Universaux et la thèse thomiste de l'individuation.*

La théorie des Universaux, telle qu'elle fut comprise par S. Thomas, pousse donc des ramifications dans toutes les parties de la métaphysique; et elle porte dans ses flancs une véritable critique de la connaissance. Laissons provisoirement cette considération plus large, qui dépasse notre but immédiat, pour nous en tenir à un aspect limité du problème de l'Un et du Multiple, nous voulons dire à cet aspect de la question des Universaux où s'accuse l'originalité de la solution thomiste par opposition à d'autres solutions scolastiques. On verra que l' " universel direct " des Thomistes, produit synthétique de la sensibilité et de l'entendement, suppose, dans l'ordre des objets, l'unité synthétique de la forme intelligible et de la pure matière, et par conséquent nous donne prise, non seulement sur une diversité d'unités inférieures de l' " être ", mais, indirectement, sur la diversité pure, " hypo-intelligible ", sur la " matière première ". Si l'on pouvait montrer, de plus, que le concept universel, entendu à la manière thomiste, donne prise pareillement sur l'Unité pure, sur l'Acte pur, " hyperintelligible ", on aurait découvert le centre de perspective d'où s'opère toute synthèse humaine de l'Etre et des êtres; on aurait résolu, autant qu'il est humainement possible, la grande antinomie de l'Unité et de la Multiplicité.

Nous allons reprendre successivement les points de vue qui viennent d'être indiqués. Et tout d'abord nous montrerons comment la solution thomiste du problème des Universaux nous conduit jusqu'à la " limite " inférieure du réel, la " matière première ".

Le " réalisme critique " de S. Thomas écartait, on l'a vu, les solutions antérieures, tant nominalistes qu'ultra-réalistes, en leur enlevant, par la distinction du " modus mentis " et du " modus rei ", tout fondement raisonnable.

Le " modus rei ", c'était la multiplicité individuelle, l'unité numérique concrète, par exemple Pierre, Paul, Jacques...

Le " modus mentis ", c'était l'unité universelle, strictement une, constituée, dans l'esprit, par abstraction de ce qui fait la multiplicité individuelle des choses : par exemple, l'homme...

Or, dans nos jugements, nous attribuons un même concept abstrait

à une multiplicité d'individus : Pierre est homme, Paul est homme, etc... Le seul sens possible de ces attributions est le suivant : Pierre, Paul,.. possèdent réellement et distributivement tout ce qu'exprime mon concept d' " humanité ", sauf l'unité universelle, directement incompatible avec leur unité individuelle. J'attribue le *contenu* de l'universel (" id *quod* " concipitur ; " naturam absolutam "), je me garde d'attribuer le *mode* même d'universalité (" modum universalitatis *quo* concipitur objectum).

A ce prix mes jugements sont-ils vrais ?

Oui, si Pierre, Paul, Jacques... possèdent réellement, bien que sur le mode individuel, l'humanité que je leur attribue.

A la distinction du " id quod " et du " modus quo ", il faudra donc, pour que la théorie des universaux demeure franchement réaliste, ajouter un nouveau trait : une constitution des choses d'une part et de l'intelligence d'autre part, telle que le " id quod ", isolé, dans l'esprit, du " mode d'universalité " conceptuel, soit rigoureusement identique au " id quod ", dégagé dans les choses du mode individuel concret. Cela revient à exprimer une double condition du réalisme modéré :

1° une condition psychologique : que l'esprit, par le fait même d' " appréhender " immatériellement un objet sensible, dépouille cet objet de ce qui en constitue l'individualité, ni plus ni moins.

2° une condition ontologique des objets : ils doivent être tels, que (sans préjudice de variations purement accidentelles) leur seule différence, relativement à un concept spécifique donné, soit leur différence individuelle ; ils doivent donc répondre, dans leur constitution intime et physique, à une même loi objective, être spécifiquement homogènes ou semblables.

Mais ces deux conditions ne sont simultanément réalisables que si l'*individualité* de l'objet sensible est réellement liée à sa *matérialité*, de manière que la " dématérialisation " de l'objet doive en entraîner la " désindividuation ". Or la " dématérialisation " se traduit par l'abandon du mode quantitatif. Si " déquantifier " équivaut à " désindividualiser ", il faut donc bien que la quantité, ou la matière quantifiée, soit un principe nécessaire de l'individuation des objets sensibles.

La thèse thomiste de l'individuation, qui fut, dès l'origine, le point de mire de tant d'attaques, prendrait donc, à défaut même d'autres appuis plus immédiats, la valeur d'un postulat du réalisme modéré.

Si l'on n'était pas convaincu par le raisonnement qui précède, un

thomiste inviterait à tenter la contre-épreuve. Supposons que la matière quantifiée, la quantité concrète, ne soit pas la condition nécessaire de l'individualité des objets sensibles ; que devient le réalisme de la connaissance conceptuelle ? Il s'atténue, et cesse d'être définissable. Voyons cela de plus près.

Nous nous plaçons donc dans l'hypothèse où la " dématérialisation " de l'objet n'entraîne pas sa " désindividuation ". Dans ce cas, l'intelligence pourrait saisir immatériellement l'objet sensible sans le dépouiller de sa détermination individuelle. On reconnaît ici une thèse chère aux écoles scolastiques augustiniennes et franciscaines : la connaissance intellectuelle *primitive* s'opère par " concepts singuliers " et non par " concepts universels ".

Si le concept universel n'est point immédiat ni primitif, comment se forme-t-il donc ? S'il est vrai qu'en voyant Pierre, Paul et Jacques, j'en acquiers *d'abord* trois concepts individuels, comment arrivé-je à réduire ces concepts singuliers en un seul concept spécifique, celui d' " homme " ?

A vrai dire, je n'ai pas le choix des procédés : il n'en subsiste qu'un : l'analyse réflexive. Je réduirai chacun des trois concepts singuliers en deux groupes de " notes " : un premier groupe — homogène — exprimant ce qui leur est commun, " l'humanité " par exemple ; un second groupe — différentiel — exprimant, en chacun de ces concepts, le caractère particulier qui désigne Pierre, ou Paul, ou Jacques. Le procédé semble fort clair.

Sous cette clarté schématique, se dissimule une équivoque. Essayons de la démasquer.

Que peut bien représenter le groupe analytique différentiel, dont nous venons de parler ?

Trois interprétations sont possibles : la première n'est soutenue par personne ; la seconde est propre au thomisme ; la troisième, aux philosophies non-thomistes.

1. En effet, personne ne soutiendra que les " notes individuantes " soient l'expression de " purs accidents " diversement groupés ; l'individualité imprègne l'être au plus intime, elle affecte l'essence entière. Il est vrai, Pierre diffère de Paul par la taille, le teint, la voix, le caractère psychologique, et ainsi de suite ; mais ramenons tous ces " accidents " à l'égalité, nous n'aurons pas encore fait que Pierre soit Paul : il lui sera devenu semblable, voila tout. Pierre et Paul diffèrent donc par un attribut plus profond.

2. Les thomistes, avons-nous dit, proposaient une autre réponse. Toute *forme* d'objet matériel est affectée d'une " relation transcen-

dantale à la quantité concrète ", à quelque chose donc qui n'appartient plus à l'ordre intelligible, mais à l'ordre de l'intuition sensible. C'est dire, en d'autres termes, que toute forme d'objet matériel est astreinte par nature à se réaliser " quantitativement ". Or, le rapport à la quantité constitue le principe même du nombre (de l'unité qui se répète identique), le principe de l'extraposition totale de soi par rapport à soi, autrement dit, le principe de la " condition spatiale ". Qu'une forme qui se réalise en embrassant une portion de l'espace puisse trouver, à côté, sa toute pareille, et se reproduire ainsi indéfiniment, sans autre variation essentielle que sa relation concrète à l'espace, lieu de la multiplicité homogène, ceci se laisse concevoir.

Un thomiste peut donc, logiquement, définir l'unité spécifique par l'*identité absolue des notes intelligibles*, qui expriment la forme ou la configuration rationnelle des objets, par exemple, définir l'unité spécifique de Pierre, Paul, Jacques.., par l'identité intelligible de leur " humanité ", et ne pas cependant en déduire la coïncidence nécessaire de l'individu et de l'espèce, par exemple que Pierre, Paul, Jacques.. soient un seul " homme ". Car il reconnaît, *en dehors* des notes intelligibles, un principe de distribution numérique des individus. Il ne contestera pas qu'une forme intelligible qui subsisterait comme telle, en dehors de la quantité, doive rester unique et constituer seule toute son espèce : ainsi en va-t-il, d'après S. Thomas, pour les anges, " intelligences ou formes pures "; car aussi bien, pour multiplier une essence immatérielle, il faudrait découvrir *en elle* un principe de division d'avec elle-même, ce qui ne se pourrait qu'en altérant ses notes intelligibles, donc en changeant son espèce. Mais, s'il s'agit d'une forme destinée, par nature, à informer une matière, à occuper donc une portion de l'espace, l'identité des notes intelligibles et l'unité spécifique deviennent logiquement compatibles avec la multiplication numérique de la forme.

On le voit, pour qui rattache la multiplicité intraspécifique des objets à la quantité même, l'espèce et l'individu sont susceptibles d'une définition théorique très précise : l'*espèce* exprime l'identité absolue des notes intelligibles; l'*individualité* exprime leur subsistance multiple dans la quantité.

3. Si l'on refuse la solution thomiste, que reste-t-il ?

Il reste que les notes différentielles des individus, dans l'espèce, soient des notes strictement " intelligibles ", au même titre que les autres attributs essentiels.

Dans ce cas, les concepts directs seront *tous* singuliers et différents entre eux; et l'on appellera " individualité " l'ultime différence

interne de ces concepts. Quant à l'espèce, on l'obtiendra par une abstraction *réfléchie*, portant sur un nombre plus ou moins grand de concepts singuliers : on s'efforcera, en y éliminant les différences individuelles, de définir un résidu spécifique qui comprenne la communauté la plus ample possible de notes intelligibles. Mais, dans ces notes communes, le même procédé d'analyse réflexive montrera deux groupes encore : un nouveau groupe différentiel, propre cette fois à l'espèce définie, et un groupe plus général, commun à plusieurs espèces ; la différenciation au second degré s'appellera " différence spécifique ", le groupement plus général s'appellera " genre ". Et la même opération, analytique et généralisatrice, pourra se réitérer jusqu'à rejoindre la généralité même de l'*être prédicamental.*

Tel est forcément le point de vue des Scolastiques qui s'écartent de la thèse thomiste ; il pouvait ramener d'Aristote à Platon ; en fait, il conduisit à Occam.

Demandons-nous, en effet, dans quelle mesure ce point de vue est compatible avec un réalisme modéré.

b) *Le réalisme modéré thomiste et le réalisme modéré non-thomiste.*

On voudra bien remarquer que le point de vue dont nous parlions en dernier lieu met exactement sur le même plan le *genre* et l'*espèce.* L'abstraction qui isole le concept spécifique des concepts individuels y est de même nature que l'abstraction qui isole le genre de l'espèce. L'espèce n'est qu'un genre ultime, comme l'individu n'est qu'une espèce ultime. En conséquence, l'objectivité de l'espèce doit être du même ordre que l'objectivité du genre.

Pour apprécier la portée de cette remarque, il convient d'examiner à quoi se réduit, dans l'hypothèse non-thomiste, l'objectivité tant du genre que de l'espèce.

Considérons le processus d'abstraction qui livre l'un et l'autre.

Ce n'est plus ici une abstraction *naturelle et primitive*, opérée immédiatement sur le sensible par le seul fait de l'immatérialité de l'agent intellectuel ; ce n'est plus une ἀφαίρεσις ; c'est, dès l'abord, une abstraction *réflexive*, opérée sur des concepts singuliers ; c'est une induction proprement dite, une ἐπαγωγή. Et c'est donc une opération qui, bien loin de jaillir de la rencontre même des conditions ontologiques respectives du sujet et de l'objet, procède au contraire d'une initiative subjective, insuffisamment contrôlée par la collection, toujours incomplète, des perceptions individuelles.

Nous allons expliquer ceci en développant les deux graves objections qu'un réaliste ne peut manquer de faire à cette élaboration purement réflexive des concepts universels.

1. — L'individu et l'espèce.

Il ferait observer d'abord que l'induction générique ou spécifique est toujours incomplète, et qu'ici, n'étant pas fondée sur l'abstraction directe, elle ne marquera jamais de limite métaphysique certaine entre l'individu et l'espèce; car elle garde, si poussée qu'on la suppose, une part inévitable d'arbitraire. En effet, supposons les concepts individuels *a*, *b*, *c*, *d*,... J'en abstrais l'élément commun, on dirait presque " le plus grand commun diviseur ", *m*. Que représente *m?* Un point de vue subjectif, qui groupe *a*, *b*, *c*, *d?* Sans aucun doute. Une unité objective d'être, un faisceau de propriétés invariablement liées? Qu'en sais-je? et quelle garantie puis-je avoir que l'indice collectif *m* s'étende, ou même puisse s'étendre, au-delà des individus, *a*, *b*, *c*, *d?* Peut-être le lien unique de ce groupement est-il une particularité individuelle qui, fortuitement, s'est rencontrée en *a*, *b*, *c*, *d*. Voici en effet que se présente un nouvel individu, *f*, ne réalisant pas tous les caractères communs du groupement *m*. Faut-il renvoyer cet individu à une autre espèce? Faut-il, au contraire, élargir pour lui mon premier groupement et former un nouveau " plus grand commun diviseur ", *m'*..? Puis un individu *g* nécessite encore une retouche; je pose *m"*,.. et ainsi de suite. Le processus peut s'étendre à l'indéfini, car nulle part, dans les voies de l'induction purement réflexive, je ne rencontre, entre l'individu et l'espèce, une délimitation empirique ou métaphysique qui s'impose. Théoriquement, et à strictement parler, mon terme universel, loin d'être jamais une espèce sûre, aura tout au plus la valeur d'une étiquette collective, qui résume utilement, selon une hiérarchie de similitudes, la somme de mes expériences individuelles. Cette hiérarchie correspond-elle à une membrure équivalente des réalités? à un système objectif de relations nécessaires? Peut-être le saurais-je — *et encore?* — si jamais mon induction devenait complète, c'est à dire si j'avais épuisé la somme des expériences possibles. Jusqu'à ce terme chimérique, mes généralisations spécifiques, et donc aussi les déductions que je fonderais sur leur spécificité comme telle, manquent de base intelligible.

On pressent que le procédé que nous venons de décrire mène tout droit à une épistémologie qui méconnaît l'universel " in re " et qui

restreint la connaissance vraiment objective à celle des individus. Nous montrerons plus loin les conséquences étendues de ce point de vue antiréaliste.

La théorie thomiste de l'individuation, dût-elle ne point suffire, par elle seule, à résoudre intégralement le difficile problème de l'induction scientifique, présente sur les théories non-thomistes l'incomparable avantage de fournir une *base ontologique* assurée à la pensée abstraite : indépendamment de l'expérience contingente, il est certain, pour le thomiste, que tout élément intelligible, dans les objets matériels, déborde l'individu et se rattache, essentiellement ou accidentellement, à la forme spécifique de celui-ci. Ainsi se trouvent posées à la fois une démarcation fondamentale de l'individu par opposition à l'espèce, et une première généralisation objective. A vrai dire, pour parachever une métaphysique de l'expérience, il resterait encore à détailler la compréhension de chaque espèce donnée et à distinguer les espèces entre elles : cette tâche, dans la mesure où elle est possible, incombe à l'induction empirique et en subit d'ailleurs tous les aléas.

2. — L'espèce et le genre.

A sa première objection, le réaliste en joindrait immédiatement une seconde.

L'élaboration purement réflexive des universaux, fondée tout entière sur la similitude des concepts individuels, non seulement rendrait incertaine la distinction théorique de l'espèce et des individus, mais altérerait *positivement* la réalité de l'objet.

En effet, refuser d'admettre que la multiplicité individuelle, " intra speciem ", implique relation à la quantité concrète, c'est se condamner, nous l'avons montré, à considérer la différence individuelle comme une des " notes intelligibles " qui entrent dans la définition formelle de l'objet. L'individualité n'est plus alors la subsistance répétée d'une forme identique, mais une véritable forme différentielle. Pierre, Paul, Jacques... ne sont plus seulement *essentiellement distincts* — ce qui n'empêcherait pas la similitude entière de leurs essences — ils sont *essentiellement différents* (1). Car ils diffèrent par un élément intelligible de leur définition ; les éléments d'une définition étant étroite-

(1) Dans la théorie strictement thomiste, on dirait plutôt que " les individus, dans l'espèce, sont *essentiellement distincts* et *accidentellement différents.* "

ment solidaires entre eux (ils expriment ensemble une unité d'être), la modification d'un seul de ces éléments retentit sur tous les autres, altère l'essence entière. Lorsque, des concepts individuels de Pierre, Paul,... j'extrais, par réflexion, le concept commun : *homme*, je laisse choir, je néglige, les notes intelligibles qui, dans l'hypothèse non-thomiste, expriment la manière particulière dont Pierre, ou Paul, réalise en lui l' " humanité ". Le concept résiduel : " homme ", rapporté aux individus, n'est plus qu'approximativement exact ; et quand je prononce les jugements suivants : *Pierre est homme, Paul est homme*, etc., ou bien l'attribut " homme " n'est pas univoque, il signifie autre chose en Pierre qu'en Paul, — ou bien je le déclare univoque, je lui donne réellement la même signification, mais ce n'est plus qu'au prix d'une erreur acceptée, c'est à dire, en égalant à zéro les petites différences objectives d'être.

Cette option nécessaire entre l'*analogisme dans la signification du prédicat*, prétendu spécifique, ou l'*inexactitude objective* de l'attribution spécifique, supposée univoque, semble malaisément conciliable avec le réalisme ; car elle conduit, par les deux voies, à une même conclusion : l'*absence de véritable homogénéité spécifique* dans les objets.

Le thomiste, lui, échappe aisément à cette difficulté, en ce qui concerne l'espèce : l'homogénéité complète de la " forme " n'empêche pas la multiplication individuelle de celle-ci dans la quantité. L'espèce est, à ses yeux, l'unité objective ferme, comme elle est l'unité intelligible naturelle. Et le " genre ", tel qu'il est donné plus ou moins confusément par la connaissance *directe*, n'est encore en réalité que l'espèce, l'espèce imparfaitement connue dans ses notes descriptives, quoique toujours nettement distinguée de l'individu. Aussi entre individus de même espèce, l'univocité complète appartient au genre autant qu'à l'espèce elle-même ; dans les propositions : *Pierre est vivant, Paul est vivant*, l'attribut " vivant " reçoit exactement la même acception.

Pour le thomiste lui-même, il en va d'ailleurs autrement de l'attribution — réflexive, cette fois — d'un prédicat générique à des espèces différentes ou à des individus d'espèces différentes : cette attribution, ou bien cesse d'être parfaitement homogène, *(analogia secundum intentionem)*, ou bien n'est plus objectivement exacte *(analogia secundum esse)*. L'angora, qui ronronne au coin du feu, n'est certes pas un " animal " au même titre ni de la même façon que son maître : si l'attribut " animal " est ici univoque, son univocité ne couvre pas une identité objective de la forme ou du mode d'être. Il y a dans ce cas, dirait S. Thomas, à tout le moins " analogia secundum esse ".

Or la réserve que les thomistes font à l'objectivité du *genre*, les partisans non-thomistes du réalisme modéré doivent l'étendre à l'objectivité de *tout* concept abstrait. En dehors de l'individuation thomiste, il ne reste donc d'autres issues que de renoncer à toute univocité de concepts, ou bien d'avouer une radicale discordance entre le mode universel et la réalité.

Généralement les Manuels de Logique scolastique se bornent à caractériser le réalisme modéré par ces deux propositions :

1. Le mode d'universalité appartient à l'intelligence. Les objets sont individuels.

2. Les objets individuels fournissent, par leurs similitudes, un fondement réel au mode même d'universalité.

C'est vrai, mais le réalisme de S. Thomas, comme celui d'Aristote, dit plus que cela, ou, si l'on préfère, dit cela même, avec infiniment plus de précision. Or, l'oubli de cette précision entraîna, chez les Scolastiques, de fâcheux et profonds malentendus.

§ 4. — *L'unité analogique de l'objet de la raison et de l'objet de l'entendement dans la connaissance humaine.* (1)

Les pages précédentes ont montré comment S. Thomas concevait l'unité des sens et de l'entendement dans le concept. Il résolvait, de la sorte, selon l'esprit de la philosophie péripatéticienne, un aspect important de la grande antinomie.

Nous avons fait remarquer la profondeur de cette solution. Non seulement elle s'attaque franchement à la donnée la plus centrale du problème de la connaissance : l'objet propre et direct de notre intelligence, la " quidditas abstracta rerum materialium ", mais, à partir de là, elle poursuit la multiplicité jusqu'à sa racine : la *pure matière*. Au lieu de s'attarder à concilier des multiplicités particulières avec des unités partielles, elle envisage, dans la synthèse conceptuelle, l'opposition de la multiplicité pure et de l'unité. Alors que, dans les philosophies plus ou moins platonisantes, la pure matière échappe totalement aux prises du concept, chez S. Thomas, au con-

---

(1) Nous employons ici le mot " raison " dans le sens, devenu coutumier depuis Kant, d'une *faculté du transcendant ou de l'absolu*. Pour les Scolastiques, la " ratio " était l'intelligence même, considérée dans sa faculté de déduction analytique, l'intelligence en tant que discursive : les deux significations ne se couvrent pas.

traire, elle se fait reconnaître, au moins de biais, comme une condition de possibilité de l'universel abstrait.

Le terme inférieur de l'antinomie ancienne mord ainsi vraiment sur le terme supérieur, auquel il imprime la marque du multiple. Et inversement, dans la même mesure, la multiplicité d'en bas se réduit sous la saisie de l'unité qu'elle altère. *De quelle unité ?*

Nous avons constaté une première unification de la multiplicité matérielle au sein des concepts abstraits : il nous resterait, pour atteindre la solution pleine de l'antinomie de l'Un et du Multiple, à franchir une seconde étape, c'est à dire à reconnaître sous — ou plus exactement, dans — les unités abstraites, encore multiples, l'emprise de l'*unité absolue*. Car, après l'unité des sens et de l'entendement, le réalisme thomiste professe l'unité de l'entendement et de la raison supérieure.

La formule suivante exprime exactement la continuité de la raison transcendante, faculté de l'unité absolue, avec l'entendement, faculté des unités abstraites : c'est précisément par l'unité absolue de la raison que s'effectue, dans le concept, la synthèse abstraite de la multiplicité sensible. L'entendement, pourrait-on dire, est identiquement la raison supérieure aux prises avec la pure matière, à travers une sensibilité.

Dans notre Cahier V, nous montrerons, avec plus de détails, que telle est bien la pensée de S. Thomas, et nous indiquerons le fondement critique de cette position hardiment conciliatrice. Qu'il suffise, en attendant, de souligner deux thèses indubitablement thomistes, parfaitement caractéristiques à cet égard.

La première discerne l'influence de l'unité absolue dans l'élaboration psychologique du concept : nous voulons parler de la thèse de l'*intellect-agent*. Dès qu'une multiplicité sensible est " donnée ", l'activité spontanée de l'intelligence entre en jeu et investit de son unité immatérielle la diversité offerte par la représentation concrète. L'universel abstrait, avec sa puissance de distribution numérique, naît de la rencontre de cette unité immatérielle avec la multiplicité quantitative propre à la représentation sensible : car le " nombre ", puissance de multiplication homogène de la forme, est le produit immédiat de l'intelligible et de la quantité concrète. Or, que représente objectivement l'unité immatérielle ou intelligible, que nous trouvons ainsi au principe de tout concept abstrait ? Ou bien, en termes thomistes, que vaut, en extension et en compréhension, la forme synthétique de l'intellect-agent ? Est-ce une forme limitée à telle ou telle étendue, à telle ou telle intensité d'être ? Nullement ;

c'est une forme dont aucun donné fini n'épuise la capacité constructive et qui ne peut donc s'exprimer que par l'illimitation même de l'être comme tel. Mais une activité dont la forme directrice est l'être comme tel opère nécessairement ses synthèses en fonction de l'unité absolue de l'être, tout comme une volonté, dont l'objet formel est le bien comme tel, opère sous la motion d'une fin dernière objective qui est le Bien absolu.

Telle est d'ailleurs la conclusion que développe en termes ontologiques une seconde thèse, aussi essentielle au réalisme thomiste que la thèse psychologique de l'intellect-agent : à savoir la thèse de l'*analogie générale de l'être*. Cette thèse exprime l'aspect objectif des conditions subjectives d'unité qui président à l'opération de l'intellect-agent. En effet, aucun objet n'est possible, dans notre pensée, que rapporté à l'unité totale de l'être. D'autre part, il est bien évident qu'un donné fini ne peut revêtir, pour forme immédiate d'unité, l'unité absolue de l'être : dès lors, la forme unificatrice particulière de ce donné consistera seulement dans une relation finie à l'unité absolue, ce qui est le fondement même de l'analogie de l'être.

Au fond de chacun de nos concepts (" in exercitio " cuiuslibet apprehensionis intellectualis), se rencontre donc, d'après S. Thomas, outre cette relation indéfiniment multipliable à la quantité concrète, qui trahit le poids de la matière, une relation supérieure à un absolu transcendant. Dans cette dernière relation, qui constitue la véritable unité intelligible du concept, les deux termes rapprochés, loin de pouvoir se confondre jamais en une sorte d'entité univoque ou d'abstraction suprême, demeurent à la fois unis et opposés, comme un couple irréductible : le couple de l'Etre absolu et de la participation déficiente à l'Etre absolu, le couple de l' " esse imparticipatum " et de l' " esse participatum ".

Puis donc que la " proportion interne à l'Etre absolu " fait l'essence même et la véritable unité intelligible des objets conceptuels (essences universelles), nous avions le droit d'affirmer que, d'après S. Thomas, l'opération synthétique de l'entendement mettait en œuvre l'unité absolue de la raison.

Et puisque, d'autre part, cette même opération synthétique met en œuvre pareillement la matière concrète, comme terme d'une relation transcendantale de la forme perçue, on entrevoit dès maintenant, que l'Universel abstrait, objet propre de notre entendement, d'après les Thomistes, embrasse et relie les limites extrêmes du réel : la multiplicité pure (" matière première ") et la pure unité (" Etre absolu ", " Acte pur ").

Pour la première fois, l'antinomie de l'Un et du Multiple se trouve nettement et complètement résolue. Loin de sacrifier l'unité, comme Héraclite; ou la multiplicité, comme Parménide; loin de creuser un fossé, comme Platon, entre le sensible et l'intelligible; loin même de laisser, comme Aristote, la transcendance de l'unité absolue enveloppée encore d'incertitudes, S. Thomas équilibre, d'une main sûre, ces éléments divers, dont il découvre, en tout acte de connaissance objective, le centre humain de perspective et d'ailleurs la synthèse vivante.

Nous allons devoir montrer, au cours de longs chapitres, que la pensée philosophique, dès qu'elle abandonne ce point de vue central et privilégié, retombe dans des antinomies et rend inévitable l'essai d'une nouvelle critique de la connaissance.

CHAPITRE 3.

De S. Thomas à Occam par Duns Scot : relâchement de la synthèse thomiste et réapparition de l'antinomie.

---

§ 1. — *Généralités sur la philosophie scotiste.*

De S. Thomas à Occam, la distance ne saurait se franchir en une seule étape. S. Thomas, c'est le réalisme modéré très sérieusement compris et absolument cohérent, nous venons de le constater. Occam, c'est l'effritement du réalisme et le premier acheminement vers des points de vue étrangers à toute la philosophie ancienne. Entre les deux s'interpose, logiquement et chronologiquement, une personnalité philosophique de premier plan : Jean Duns Scot (vers 1270-1308).

Il serait extrêmement malaisé — peut-être impossible — de tracer en quelques pages un tableau entièrement objectif de sa pensée subtile et complexe ; incisive et batailleuse ; prompte à se donner une formule originale mais soucieuse aussitôt d'amortir ses arêtes vives par des retouches inattendues ; plus souvent encore, fidèle à la formule traditionnelle, mais sans s'interdire d'y glisser un contenu nouveau et d'y transposer le sens profond des mots. Dans ces conditions, on conçoit qu'un " raccourci " doive presque nécessairement trahir le modèle ; on conçoit aussi que des études récentes (1) purent être consacrées

---

(1) Voir surtout Minges, O. F. M. *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus.* Beiträge Gesch. Philos. des Mittelalters, Bd. VII. 1. 1908, pp. 1-108. — De cette étude, et d'autres semblables, tend à se dégager l'impression que, bien souvent, la doctrine de Duns Scot se rapproche, plus qu'on ne le croyait, du thomisme — du moins d'un thomisme à la manière de Suarez. Malgré cela, nous estimons que les exposés traditionnels, s'ils forcent incontestablement telle ou telle thèse particulière, beaucoup plus nuancée dans l'original, n'exagèrent point en notant une différence radicale d'inspiration entre les métaphysiques thomiste et scotiste : sur les points les plus fondamentaux elles paraissent irréductibles l'une à l'autre.

tout entières, à tort ou à raison, à corriger sur des points notables l'exposé traditionnel du scotisme de Duns Scot.

Notre intention n'est point d'entrer ici dans des questions compliquées d'exégèse médiévale. En Duns Scot, nous considérerons moins les thèses particulières que *les tendances directrices :* il symbolisera, à nos yeux, une orientation de pensée intermédiaire, héritée de " l'ancien augustinisme médiéval " (1); pensée très élaborée, plus proche en apparence de S. Thomas que d'Occam, mais reprenant pour compte, et couvrant de son crédit, une erreur initiale qui devait provoquer, tôt ou tard, l'apparition du nominalisme franc. Ce dernier point est le seul que nous prétendions examiner dans la philosophie très riche du Docteur franciscain.

On n'oubliera pas que cette philosophie est, pour l'ensemble, aristotélicienne et réaliste. Peut-être même mérite-t-elle le reproche, qu'on lui adresse généralement, d'être réaliste à l'excès. Devant cette réputation bien établie, on conçoit qu'un lecteur, qui aborderait le " De rerum principio ", ou bien l' " Opus Oxoniense " et les " Reportata Parisiensia ", après un long commerce avec les philosophes grecs et avec S. Thomas, demeure perplexe en reconnaissant, à la base de l'œuvre scotiste, précisément les deux thèses qu'il avait accoutumé de regarder comme une orientation décisive vers l'antiréalisme : 1° une thèse métaphysique : l'individuation des objets sensibles fondée exclusivement sur la dernière différence formelle, sur l' " haecceitas "; 2° la thèse psychologique correspondante : la perception intellectuelle, immédiate et primitive, des individus matériels, sorte d'intuition confuse du " singulier " par l'intelligence.

Ces deux thèses devraient conduire, semble-t-il, soit à l'analogisme irrémédiable des concepts dits spécifiques, soit à une notable atténuation de la valeur objective de notre pensée. (Cf. ci-dessus, livre III, chap. 2, § 3, b, 2).

Or, que professe Duns Scot ? le contrepied de ce que nous attendions : l'univocité de tous les concepts généraux, y compris même celui d'être, et un réalisme qui assimile, bien plus que ne fit S. Thomas, le " modus intellectus " et le " modus rei ".

Comment Scot put-il concilier l'individuation " formelle " avec l'univocité des concepts spécifiques ? l'intellection directe du singulier matériel avec le réalisme de l'universel ? Cette conciliation est-elle même possible ?

---

(1) Nous n'attachons aucune importance spéciale à cette étiquette commode, critiquée, et peut-être critiquable en effet.

Si l'on veut se reporter au chapitre précédent (Chap. 2, § 3, a, p. 69 suiv.), on remarquera qu'il est une hypothèse pour laquelle l'abandon des doctrines thomistes sur l'individuation et sur l'objet primaire de notre intelligence devient compatible avec le plus strict réalisme : ce serait de s'accommoder d'une unité interne beaucoup moins étroite des substances individuelles. En effet, la doctrine thomiste postulait l'unité métaphysique rigoureuse de la substance. Duns Scot ne cherche pas à esquiver cette conséquence : voulant rester réaliste, il la fait sienne résolument. Il existe, selon lui, dans les essences individuelles, au sein même de leur unité, avant tout découpage opéré par notre pensée abstraite, un étagement de degrés métaphysiques correspondant à la superposition des attributs généraux dans la définition. Indépendamment de toute diversification de points de vue introduite par une intelligence abstractive, Pierre que voilà, dans sa réalité concrète, subsiste par un emboîtement de déterminations réelles — ou de " formalités " — génériques (substantialité, corporéité, vitalité, sensitivité) et individuelles (heccéité ou Pétréité).

Telle est la fameuse *distinction réelle formelle* (" formalis ex natura rei ") que Duns Scot intercale, comme un troisième terme, entre les deux distinctions dont l'opposition contradictoire est admise par les autres Scolastiques : la " distinction réelle " pure et simple, et la " distinction de raison ". On aurait tort de ne voir là qu'une subtilité de polémiste, la tentative folle d'une dialectique enivrée d'elle-même au point de prétendre s'enfoncer, comme un coin, entre l'être et le non-être. Non, cette distinction résume toute une métaphysique et reflète toute une épistémologie. Mais quelle métaphysique et quelle épistémologie ? Essayons d'en saisir les traits les plus expressifs ou les plus généraux.

Ces traits fondamentaux transparaissent dans la manière même dont Scot aborde chacun des grands problèmes métaphysiques. Devant nous borner, nous n'en considérerons qu'un exemple : les deux chapitres consacrés, dans le " De rerum principio ", à étudier la nature et l'unité de la matière cosmique, de la " materia primo prima " (1). Notre exégèse, forcément un peu aride, révèlera l'esprit

---

(1) L'authenticité — universellement admise — du *De rerum principio* a été mise en doute récemment par le P. Minges. Il y a, en effet, entre ce traité et d'autres œuvres incontestablement authentiques, de menues divergences que signalait déjà au passage *(Ioannis Duns Scoti Opera*, tom. III. Lyon, Durand. 1639) l'éditeur et scoliaste *Wadding*. Toutefois l'œuvre est certainement contemporaine de Scot, et si elle n'est pas due à

de la philosophie de Duns Scot. Nous pourrons alors, avec plus d'assurance, comparer la solution scotiste de la grande antinomie à la solution thomiste ; et nous prendrons l'impression très nette d'une désagrégation profonde de l'unité métaphysique. Du reste, le Docteur subtil lui-même, malgré son dogmatisme ontologique, ne fut pas sans avoir un peu conscience de ces menaces de ruine : il semble en avoir pris son parti avec sérénité, estimant que l'échec partiel de la raison grandissait le rôle providentiel de la foi (Voir p. ex. la fin du " De primo principio " et les " Theoremata ").

Le lecteur qui voudra bien nous suivre, excusera, croyons-nous, la longueur relative de cette monographie, lorsqu'il en aura remarqué l'importance comme introduction première aux points de vue de la philosophie moderne.

§ 2. — *Analyse d'un chapitre de philosophie scotiste : l'entité de la " materia primo prima ".*

Dans la *Quaestio VII* du " *De rerum principio* ", intitulée : " Utrum substantia spiritualis per se subsistens... innitatur fundamento materiae ? ", l'article I développe le thème : " Quid sit materia prima ? "

a) *L'actualité de la matière.*

Dès les premiers mots, nous baignons dans une atmosphère antithomiste. On sait que, d'après S. Thomas, les substances corporelles, et celles-là seules, sont, dans leur essence même, composées d'un principe passif, la *matière*, et d'un principe déterminant, la *forme ;* principes étroitement complémentaires l'un de l'autre ; sans la forme, la matière est néant, est impensable : elle ne reçoit l'être que par la forme, elle ne devient objet d'intelligence que conjointement avec la forme. Ce qui *est* " primo et per se ", c'est le composé substantiel de la matière et de la forme.

A l'encontre, l'exposé de Duns Scot débute en ces termes : " Circa

---

sa plume, elle reflète et parfois précise sa doctrine : les menues divergences peuvent s'expliquer et l'inspiration est manifestement commune. Nous n'emprunterons d'ailleurs au *De rerum principio* que des thèses formellement professées dans les deux commentaires sur les Sentences *(Opus Oxoniense* et *Reportata Parisiensia) :* on pourra, si on le désire, trouver les références dans les *Scholia* de Wadding.

primum, primo est falsa imaginatio tollenda, quae dicit quod materia est potentia nullam habens entitatem actualem " (Scoti *Opera*. Lyon, 1639, t. III. *De rerum principio*. Qu. VII, art. 1, n. 1. p. 37 b).

Il est faux de prétendre que la matière n'ait pas d'entité actuelle, " qu'elle n'ait d'actualité que par la forme et qu'elle ne puisse être dite, en soi, effet d'une cause quelconque " *(Ibid.)*.

Il est vrai, poursuit-il, que, selon le cours ordinaire des choses, la matière n'est jamais créée sans la forme : cela n'empêche que la matière ait son actualité propre : " haec actualitas est alia ab illa quam habet forma " *(loc. cit.* n. 2, p. 38[a]). " Materia, licet non sit a Deo nisi sub forma, et ut sic semper simul tempore fuerit materia et simul forma, ordine tamen naturae prius est esse et creatio materiae, et per consequens sua actualitas, quam forma vel ejus creatio. " (*Ibid.*)

Parmi les arguments qu'apporte Duns Scot pour montrer que la matière possède une " entité positive ", les suivants nous paraissent très particulièrement révélateurs de sa pensée profonde.

D'abord, si l'on pose le principe universellement admis " quod omnis res actu existens habet esse per aliquod formale ", il faut reconnaître, dit-il, que cette " cause formelle ", communiquant l'être à la matière, ne peut se confondre avec la forme du composé substantiel : car, " esse actuale quod habet [materia] a creatione potest esse, vel saltem intelligi, amota forma ab ea re vel intellectu. " *(Ibid.)* L'entité de la matière reste *concevable* sans la forme. On discerne sans peine le présupposé qui doit conférer à cette raison sa valeur probante ; ailleurs encore, il gît sous les démonstrations scotistes, et Descartes certes ne le renierait pas ; nous voulons dire : que la distinction de deux concepts indique une dualité d'entités réelles ; ou, plus généralement encore, que tout concept clair et distinct représente, par soi, une unité objective d'être, une *entité*. Plus tard, ce principe du *parallélisme étroit entre la pensée conceptuelle et la réalité* conduira jusqu'au Spinosisme. Jadis, appliqué aux seuls concepts abstraits, le même principe avait fait la fortune des platonismes de toute nuance.

Dans un autre argument, Scot raisonne comme suit : " inter ens actu et nihil, non est medium ; ergo, si materia praeter formam non habet aliquem actum essendi, erit nihil ; ergo, agens creatum ageret de nihilo, cum agat de materia. " *(loc. cit.* n. 3, p. 38[b])

Ce bref raisonnement dénonce à l'évidence, chez le " Doctor subtilis ", l'absence de la vraie notion aristotélicienne (et thomiste) d'une *causalité réciproque*, c'est-à-dire d'une diversité rigoureusement complémentaire à l'intérieur même de l'être. Pour S. Thomas, ce

qui *est*, ce n'est ni la matière ni la forme, mais l'unité de l'une et de l'autre; pour Duns Scot, la matière et la forme participent *d'abora* à l'être, chacune pour son propre compte. De plus, comme l'entité actuelle de la matière et l'entité actuelle de la forme fondent immédiatement la passivité essentielle de la première et l'activité déterminatrice de la seconde, on cesse d'apercevoir une différence radicale entre la causalité réciproque, matérielle et formelle, ainsi comprise, et la causalité efficiente active et passive. La forme devient un " agent ", impressionnant la matière; celle-ci, un " patient ", subissant l'action de la forme ; le composé, une sorte de résultante. Peut-être appuyons-nous un peu trop; mais cette conception nous paraît incontestablement en germe dans le scotisme.

Poursuivons notre enquête, sans nous laisser rebuter par la contradiction apparente des tendances que nous relevons.

Dans le même article, aux numéros 4 à 8, l'actualité de la matière est examinée de plus près et comparée à l'actualité de la forme. Si la matière est " en acte " et la forme " en acte ", quelle différence essentielle les distingue encore ? Au fond, rien qu'une différence de *degré :* " Differt materia [a forma] ut est in actu, vel ut ambo habent esse in actu (quia ille actus quem habet materia est distinctus, utpote ambo tamquam realia principia sunt creata) ille, inquam, actus materiae est minoris perfectionis quam actualitas cuiuscumque formae. " *(loc. cit.* n. 6, p. 39[a]) A l'extrémité inférieure de l'échelle de l'actualité gît la matière, dont il faut dire : " est ens actu..., sed nullius est actus " (*loc. cit.* n. 4, p. 38[b]); par dessus, se superposent des formes, dont il faut dire : " forma est in actu et est alterius actus " (*Ibid.*). L'actualité de la matière est si faible qu'elle ne rencontre rien de plus pauvre à quoi se communiquer; par contre, la série des formes doit s'achever par une forme dernière dont le degré éminent d'actualité rende impossible une actuation ultérieure. Entre les deux s'échelonnent des entités qui font fonction de matière au regard de ce qui les dépasse, de forme au regard de ce qu'elles dépassent (*loc. cit.* n. 8, p. 39[a]). Il apparaît donc, une fois de plus, que les notions de matière et de forme cessent de répondre, en rigueur, aux notions de puissance et d'acte intraessentiels, pour désigner seulement le rapport hiérarchique d' " entités ", ayant chacune son actualité propre.

b) *L'universalité de la matière.*

Dans l'article II de la même question, Duns Scot étudie l'*extension* de l'idée de matière. Sa conclusion, corollaire des principes posés

dans l'article I, affirmera la présence d'un " actus debilis, indeterminatus et determinabilis " (*op. cit.* qu. VII, art. 2, n. 9, p. 39[a]), c'est à dire d'une *matière fondamentale* (" materia primo prima "), au sein de *tout* être créé, corporel ou spirituel. Scot pose cette thèse contre S. Thomas et son école. Malgré la subtilité du long raisonnement qu'il développe du n° 14 au n° 26, marquons-en les principales étapes.

Ramenée à sa plus simple expression, la démonstration prend la forme suivante : Tout être fini présente, en tant que substance (" in genere substantiae "), une part de " puissance passive " ou " d'indétermination ". Mais l'indétermination ou la passivité " in genere substantiae ", c'est précisément ce qu'on appelle la " matière ".

Comme bien l'on pense, toute la valeur de cet enthymème dépend du sens précis et de la vérité de l'antécédent. Voici, par les grandes lignes, la preuve de ce dernier.

1. " Primum ostendo quod omne ens creatum habeat potentiam admistam " (*loc. cit.* n. 15, p. 40[b]). *Tout être créé contient une part de potentialité.* Cette première proposition est admissible pour un thomiste aussi bien que pour un scotiste. Il importe donc doublement de définir la signification qui s'y trouve ici attachée. Nul doute que Duns Scot n'entende, par cette potentialité universelle, la contingence foncière de l'être créé au regard de l'Être absolu. En effet, que l'être créé ait bien " in suis intimis potentiam passivam adiunctam ", la raison évidente en est " qu'il est produit du néant " et " qu'il peut être annihilé " (*loc. cit.* n. 15, p. 40[b]). Plus loin, n. 16 (p. 41, a), on affirme que " talis potentia est in omni ente "; que cette puissance n'est autre chose que l'être en tant que terme de création : " potentia passiva nihil reale addit supra ipsum ens quod est terminus creationis ". Même déclaration au n. 17 (p. 41, b) : " In ratione entis participat illud quod sequitur omne ens in quantum creatum ; sed potentia passiva consequitur substantiam entis creati ; ergo inest omni enti. " Et le n° 19 (p. 41, b) est peut-être plus formel encore : " Omnia, citra primum ens, habent actum potentiae admistum, quia cadunt ab actu primo per admistionem potentiae. " Il s'agit donc bien de cette " contingence " qui définit l'être créé, l' " esse participatum ", comme totalement dépendant de l'Être absolu.

2. Tout être créé est donc — en tant qu'*être* créé, et non pas seulement en tant que *tel* être créé — composé de puissance et d'acte. Duns Scot fait franchir à sa preuve une seconde étape : *cette composition fondamentale,* dit-il, *apparaît elle-même,* dans son unité globale, *affectée d'indétermination :* " Haec compositio, quae sequitur

omne ens in quantum ens, non in quantum tale est, est indeterminata " (*loc. cit.* n. 20, p. 42 a). Pourquoi ? Prenons garde à la raison alléguée, car nous allons voir, pour la première fois, chez Duns Scot, s'opérer la soudure, ou, plus exactement, la confusion, de la potentialité physique et de la potentialité abstraite.

" Proprietas consequens aliquid est eiusdem latitudinis cum eo quod consequitur. Sed compositio actus et potentiae consequitur omne ens, in quantum est ens creatum ; tale autem est maximae indeterminationis. Ergo haec compositio. " (*Ibid.*) La composition d'acte et de puissance, résultant, pour tout être créé, de sa dépendance ontologique vis-à-vis de l'être incréé, est évidemment, aux yeux mêmes de Duns Scot, une propriété physique et réelle, qui affecte une essence physique et réelle. Mais, raisonne Scot, le fondement prochain de cette propriété physique, ne se rencontre ni dans l'espèce, ni dans l'individualité de l'être créé, mais seulement dans sa qualité de créature : " in ratione entis creati, prout huiusmodi " ; or, l'être créé, considéré comme tel, préalablement à toute distinction générique, spécifique et individuelle, c'est bien ce qu'il y a au monde de plus *indéterminé;* la propriété qui se fonde sur cet indéterminé en partage donc l'indétermination.

Sur quel terrain se meut-on à présent, celui de l'essence abstraite, ou celui de l'essence physique ? L'indétermination de la " ratio entis creati qua talis ", et par conséquent l'indétermination qu'on fait dériver de là sur la " compositio actus et potentiae ", ne repose-t-elle pas tout entière sur le caractère *abstrait* de l' " ens creatum qua tale " ? Du reste, notre auteur lui-même identifie expressément l'indéterminé, dont il est ici question, à ce qui est " primum in quantum primum ".. et " maxime indeterminatum.. in quolibet genere " (*Ibid.*), c'est à dire au *premier universel*, qui fait la base commune des " genres ".

Mais alors, dira-t-on, le raisonnement de Scot tourne au paralogisme ? Ne présente-t-il pas subrepticement une " potentialité logique " pour une " indétermination ou puissance physique " ?

Certes, Duns Scot opère cette substitution ; mais ce n'est, de sa part, ni mauvaise foi ni distraction : en fait, il attribue une valeur objective d'être, une " actualité ", une " entité " distinctive, à chacun des plans d'universalité qui se supportent dans la définition des êtres finis. Avoir démontré l'indétermination logique de l' " ens creatum, compositum ex potentia et actu ", revient, pour lui, à en démontrer l'indétermination physique. Son raisonnement, comme on pouvait s'y attendre de la part d'un virtuose de la dialectique, échappe donc

au paralogisme, mais c'est à la faveur d'un *présupposé* audacieux et gros de conséquences. Scot moule l'être sur le mode propre de la pensée humaine, c'est à dire sur la hiérarchie abstractive des concepts de l'entendement; en ceci il est platonicien ; mais en revanche, plus hardi cette fois que Platon, il étend notre pensée objective jusqu'à faire embrasser par elle, directement, l'individualité même des choses sensibles; son réalisme tient à la fois du platonisme et de l'empirisme.

En vertu de l'assomption latente d'un parallélisme parfait entre la pensée conceptuelle et la réalité, Duns Scot peut donc tenir pour établie, en un sens pleinement objectif, sa conclusion : " Ergo haec compositio [entis creati, ut sic] est maxime indeterminata. " *(loc. cit.* n. 20, p. 42 a) *Toute* essence créée serait donc indéterminée, non seulement, comme l'admettent les Thomistes, par rapport à l'existence, mais aussi en elle-même, *en tant qu'essence.*

3. Ce qui est objectivement indéterminé appelle objectivement des *déterminations complémentaires*, du moins selon le cours naturel des choses. Il faudra donc que, dans les êtres créés, la " composition primitive indéterminée ", prenne en bloc le rôle d'un élément potentiel auquel s'ajouteront des déterminations ultérieures. " In ista compositione indeterminata, cum aliquo determinato superaddito, fit in omnibus entibus compositio. " *(loc. cit.* n. 21, p. 42 a)

Cette thèse découle des précédentes. Scot en donne pourtant aussi une démonstration *à posteriori* qui achève d'éclairer sa pensée. Etant posée la composition interne de l' " ens creatum, qua tale ", on peut raisonner comme suit : " Omnia entia habent aliquam concordiam et unitatem substantiae secundum magis et minus, ut omnia entia in entitate, homo et equus in sensualitate; habent etiam inter se distinctionem. Ergo oportet ut illius communis concordiae et unitatis sit aliquod *fundamentum* in ratione entis compositi, et illius distinctionis aliquod additamentum, secundum quod omnia entia differunt variis modis. Ergo omnia entia sunt composita *ex aliquo indeterminato et composito* in quo conveniunt, et sic est ratio entis creati, *et ex aliquo determinato* in quo vel per quod differunt. " (*loc. cit.* n. 21, p. 42 b).

4. Une fois démontrée la composition réelle de toute essence créée, au moyen d'une entité potentielle et d'une détermination surajoutée, le raisonnement s'achève aisément ; car cette composition affecte la substance comme telle: or toute composition d'acte et de puissance " in genere substantiae " est, par définition, une composition de *forme* et de *matière.* Duns Scot peut donc conclure à la, présence d'une " matière " dans tout être créé. (*loc. cit.* nn. 22 à 25 pp. 42 b-43 b).

Nous n'insistons pas davantage sur cette longue démonstration, qui ne nous intéresse que par les présupposés épistémologiques qu'elle révèle. Qu'on nous permette toutefois d'en tirer, par manière de corollaire, le *tableau de la division générale de l'être* d'après Duns Scot; en la comparant avec la division thomiste de l'être, on pourra juger de la diversité de vues que dissimulent parfois des expressions presque identiques.

D'après Duns Scot, l'Être absolu, " acte premier ", produit, comme *premier terme de création* (d'une priorité de nature sinon d'une priorité temporelle) l' " ens creatum, prout huiusmodi ", c'est à dire la réalité, aussi peu déterminée que possible, qui répond à la notion précisive d'être créé. Cette réalité indéterminée présente déjà, comme telle, une *composition interne d'acte et de puissance :* elle est un " compositum indeterminatum ". Telle quelle, dans son unité interne de composition, elle s'adjoint des *déterminations formelles* pour constituer un nouveau composé, la *substance* ou l' " ens tale " : dans le composé nouveau, le composé primitif assume la fonction d'une *matière* (*materia primo prima).* Selon l'union plus ou moins étroite de cette matière et des formes substantielles *(op. cit.* qu. VII, art. II, n. 27, p. 44 a), la substance résultante sera corporelle ou spirituelle. Dans les substances corporelles, la matière primitive (" primo prima "), avant de recevoir les formes substantielles, doit être " contractée " par des déterminations qui lui impriment les caractères de la quantité.

Pour S. Thomas au contraire, le terme *immédiat* de la création est *l'être individuel,* entièrement déterminé puisque existant (" substantia prima "); dans ce terme achevé, qui seul *est,* l'esprit peut reconnaître une dualité d'éléments rigoureusement complémentaires: l'*acte d'être,* émanation de l'être premier, et l'*essence,* capacité finie de recevoir cet acte, ou si l'on veut, degré intensif de l'être communiqué. La substance existante, ainsi composée d'être et d'essence, sera dite corporelle ou spirituelle selon que son essence elle-même manifestera ou non une indétermination interne, une composition d'acte et de puissance. L'acte et la puissance *intraessentiels* prennent le nom de *forme* et de *matière,* et l'effet formel de la puissance intraessentielle, ou de la matière, est la *quantité.*

On voit immédiatement la différence profonde de ces deux conceptions et le danger qu'il y aurait à trop faire fond sur la similitude de certaines formules. Du reste, le principe de la divergence, est unique, et nous l'avons déjà rencontré plus d'une fois : il gît dans l'attribution, que fait Scot, d'une " entité " objective à tout *élément* de la structure interne du concept; au contraire, pour S. Thomas,

comme pour Aristote, seul le concept objectif *totalement détermine* représentait une unité d'être. Grâce à son principe, Scot érige en entité distincte " l'être prédicamental ", comme tel, c'est à dire l'objet indéterminé des catégories, et il en transforme l'indétermination logique en une propriété physique : celle d'être " matière ", " cause matérielle ".

Les nn. 28 à 30 de ce même article II développent une déclaration très inattendue. Duns Scot vient de prouver que tout être fini, même spirituel, est composé de " matière ". Or, voici qu'il reprend quelque chose de sa thèse : " Non intendo negare quod Deus facere potest aliquam substantiam spiritualem sine materia, sed dico quod talis nullo modo esset passibilis, nec secundum aliquem modum alterabilis ". *(loc. cit.* n. 28, p. 44 a). Que cette substance hypothétique dût être " impassibilis " et " inalterabilis ", on le conçoit, puisque, selon Scot, la " matière " (dont elle serait dépourvue) constitue précisément le fondement nécessaire des variations accidentelles actives et passives. Mais autre chose est la possibilité même d'une pareille substance : les arguments apportés, plus haut, en faveur d'une " matière universelle " semblaient s'appliquer, à priori, à tout être créé quelconque. Quelle place pourrait bien prendre, dans le tableau scotiste de la division de l'être, cette substance totalement immatérielle ? D'après Duns Scot lui-même, en tant que contingente elle serait composée d'acte et de puissance, et, comme telle, demeurerait encore " indéterminée " au regard de la subsistance, " in genere substantiae ". Mais n'est-ce point cette indétermination banale " in genere substantiae " que Duns Scot appelle la " matière " primitive (primo prima), en laquelle communient toutes les substances créées ? Dès lors, l'hypothèse d'une chose, ou d'une " substance " au sens large, créée en dehors de toute matière, ne peut avoir, dans le scotisme, qu'un seul sens légitime : cette chose *existerait* (isolément, comme " entité " formelle) sans *subsister* (comme " substance complète ")! On hésite à attribuer à Duns Scot une conclusion aussi déconcertante : et pourtant, telle semble bien être sa pensée, car il compare le mode d'être de son hypothétique " substance spirituelle immatérielle " à la permanence des accidents eucharistiques après la consécration.

Au fond, l'on s'étonne à tort : cette conclusion de Duns Scot est parfaitement logique, du moment qu'il admet le présupposé ultraréaliste que nous avons relevé plus haut. Ce qu'il appelle une " entité " — entité de la matière ou entité de la forme — possède déjà, selon lui, cet " esse primum ", que la terminologie commune des philo-

sophes non-scotistes réserve à la substance : si une " entité " exige le concours d'autres " entités ", pour former, avec elles, une *substance*, ce n'est point là, pour cette entité, une condition pure et simple d'*être*, mais seulement une nécessité imposée par le cours normal de la nature : à une condition de ce genre, la puissance divine peut toujours miraculeusement suppléer. La substance scotiste forme ainsi — ne nous lassons pas de le rappeler — un *complexe naturel d'entités :* dans le langage thomiste elle devrait être qualifiée d' " unum per accidens " et non pas d' " unum per se ". Duns Scot et ses commentateurs ne reconnaissent pas de bonne grâce cette conséquence : elle apparaît cependant inévitable si l'on prend les expressions " unum per se " et " unum per accidens " en leur sens strict. De ce que nous disons ici, Duns Scot lui-même fournira bientôt une confirmation nouvelle, en affirmant la possibilité d'une " création séparée " de la " matière ".

La fin de l'article que nous parcourons (nn. 35-37) rencontre une objection opposée à Scot par les thomistes : si l'âme humaine est elle-même composée de matière et de forme, comment peut-elle être forme du corps ? Rien n'empêche, répond-il, une même forme d'informer plusieurs matières, puisqu'aussi bien une même matière peut avoir plusieurs formes échelonnées, par exemple chez l'homme, où la matière revêt à la fois une " forme de corporéité " et une " forme spirituelle ". Duns Scot fait ici allusion à sa thèse bien connue de la superposition de formes au sein du composé humain. Il est à peine besoin de faire observer que cette pluralité de formes ou de matières distinctes n'a de sens que si chacune d'elles, pour son compte, est censée en possession d'*une certaine actualité d'être.* Nos coups de sonde dans la pensée de Scot touchent immanquablement le même principe ultraréaliste, qui se trouve être aussi un principe d'incurable désagrégation du réel.

c) *L'unité de la matière.*

La *Question VIII* confirme, sur tous les points, les analyses que nous venons de faire ; mais elle nous intéresse avant tout par le problème qu'elle traite en ordre principal : " Utrum, supposito quod in omnibus substantiis, tam spiritualibus quam corporalibus, sit materia, *an sit in omnibus eadem, secundum rationem univocam ?* " (*loc. cit.* Titulus, p. 46 a).

Dans les articles 1 à 3, qui traitent des attributs généraux de la matière, reviennent, avec plus de développements, quelques idées

déjà rencontrées. Par exemple, l' " entitas materiae " est définie à différents points de vue (art. 1). " In materia, possumus considerare triplex esse " *(loc. cit.* n. 3, p. 46 b): 1°) " *Esse simpliciter seu actualiter* habet materia in quantum est effectus Dei " *(Ibid)*. Cet " esse simpliciter " est univoque dans son attribution à tous les êtres créés; il se rapporte à Dieu comme à une " cause efficiente ". 2°) " Habet etiam [materia] *esse hoc vel esse tale*, et hoc sub duplici differentia " (*loc. cit.* n. 5, p. 47 a): a) " in quantum est omnium formarum quaedam capacitas " (*Ibid.*). Il s'agit ici de l'essence propre de la matière considérée, non plus en tant qu'être, mais en tant que matière. Cet " esse tale " se rapporte à Dieu comme à une " cause exemplaire ". b) " Esse autem tertium habet materia per illud quod recipit per formam " *(loc. cit.* p. 47 b): ce troisième " être ", la matière en reçoit communication par la forme. Quel est le rapport de ces trois " entités " entre elles? " Uterque actus praedictus materiae est *in potentia* respectu istius tertii actus, quem habet a forma sicut a suo formali. Esse autem actuale non habet ab ipsa [forma] formaliter ; nec enim materia formaliter per formam est actu, sed per formam est talis, puta lignea vel terrea. " (*Ibid.)*.

Toujours le morcellement entitatif de l'être actuel entre la matière et ses formes. Transcrivons un dernier exemple de cette conception si éloignée du thomisme. Parlant de la " potentialité " de la matière vis-à-vis des formes, Duns Scot s'exprime ainsi : " Materia et sua potentia.... sunt omnino idem re, differentia solum ratione. Materia enim de ratione sua nominat *substantiam quamdam actu in composito existentem, cuius actualitas est imperfecta et actualitati omnis formae opposita*.... Potentia vero.... etc.. " (*Op. et qu. cit.*, art. II, n. 6, p. 47 b).

Il est donc bien clair que Duns Scot multiplie et morcelle l'être au sein des réalités individuelles, et qu'il relâche ainsi la stricte unité de la substance. Mais ce qu'il sacrifie de l'unité individuelle, ne sera-ce point au bénéfice de l'unité cosmique " intersubstantielle ", si l'on peut s'exprimer ainsi ? Sur ce point, les plus récents interprètes de Scot sont en désaccord avec la presque totalité des historiens de la philosophie ; le débat porte principalement sur les passages que nous allons examiner. Cette enquête, loin de nous écarter de notre sujet principal, nous facilitera, au contraire, l'étude de " l'*universel* " scotiste.

D'une part les historiens prêtent généralemeut à Scot un réalisme qui ne s'arrête pas à l'échelonnement d'entités (" formalités ") de moins en moins déterminées au sein de chaque individu, mais qui va jusqu'à proclamer l'unité réelle de chacun de ces plans d'être *selon toute leur*

extension logique, c'est à dire, l'unité réelle de l'espèce, d'individu à individu ; l'unité réelle du genre, d'espèce à espèce ; enfin l'unité réelle de la " materia primo prima " ou de l'être indéterminé, de genre à genre.

D'autre part il ne manque pas de Manuels de Scolastique qui donnent du réalisme de Scot une interprétation plus bénigne, en ce sens du moins qu'ils omettent d'examiner les conséquences que la " distinctio formalis a parte rei " peut entraîner en dehors de l'individu. Plus récemment, le P. Minges (op. sup. cit.) a montré, par des textes décisifs, que Duns Scot n'avait rien d'un réaliste à la manière de Guillaume de Champeaux, et se gardait bien d'enseigner " l'unité numérique " des degrés metaphysiques inférieurs à l'individu.

On verra plus loin pourquoi, tout en admettant cette conclusion positive du P. Minges, nous ne croyons pas le débat entièrement clos. Duns Scot se demande donc " *utrum in omnibus rebus sit una materia* ". (*Op. et qu. cit.* art. IV, n. 22, p. 51 b).

" J'adopte, dit-il, l'opinion d'Avicembron, au livre de la Source de vie " : " Ego autem ad positionem Avicembroni redeo ; et primam partem [huius positionis], scilicet quod in omnibus creatis subsistentibus tam corporalibus quam spiritualibus sit materia teneo, sicut ostendi in praecedenti quaestione ; circa secundam partem positionis, scilicet quod sit *unica materia*, sic procedo. " (*loc. cit.* n. 24, p. 52 a et b).

Il démontre ensuite l'unité de la matière par des arguments, dont — en droit — les uns concluent seulement à l' " univocité ", mais les autres à une véritable unité physique. (On n'oubliera pas qu'il s'agit de la " materia primo prima ", définie ci-dessus.)

Par exemple : " Quod talis materia, ut dicit ens minimum, prope nihil, receptivum formarum, sit *unum solum in se* — non dico aliquod unum in omnibus materialibus — ostendo. Certum est, cum illa materia minimum habeat de entitate, est medium inter ens et nihil. Impossibile autem est inter duo extrema dare duo media per aequalem distantiam ; ergo si sint duae materiae, unum plus habebit de entitate quam aliud. " (*loc. cit.* p. 52) Pour quelqu'un qui aurait attribué à la matière une " actualité " propre, cet argument prouve non seulement une univocité conceptuelle, mais une unité physique de la matière.

Plus loin, par exemple au n° 26 (pp. 52 b, 53 a), il suffirait, pour faire droit à l'argument, de reconnaître une *similitude* entière entre *les* matières distribuées dans les divers groupes d'êtres. Mais ensuite, à partir du n. 27, Duns Scot argue de l'unité *physique* du monde, qui réclame, selon lui, un principe fondamental commun, la matière. Dès

les premiers paragraphes, il est difficile d'entendre la conclusion au sens d'une unité purement idéale de la matière: à mesure qu'on avance, cette interprétation nous paraît devenir une gageure désespérée.

L'auteur, en effet — Duns Scot ou un disciple immédiat — se livre à des considérations comme celle-ci : L'ordre interne des choses, créé par Dieu, doit être très parfait. Or, quel est l'ordre constant de la nature et de l'art dans leurs productions les plus exquises ? C'est de procéder de l'imparfait au parfait, de l'indéterminé au déterminé, de l'unité matérielle à la diversité des formes. Tel est le développement de la plante à partir d'une semence. En conséquence, " Videtur quod Deus, in constitutione mundi hunc ordinem servaverit, ut de uno indeterminato, quod est materia,.... omnem multitudinem rerum fecerit, et quod, saltem ordine naturae, procedat de imperfecto ad perfectum " (*loc. cit.* n. 28, p. 53 b). Le processus que l'on envisage ici est incontestablement un processus dynamique, qui va de l'unité *physique* à la diversité *physique :* la réserve apportée dans les mots : " saltem ordine naturae ", écarte seulement la nécessité d'une priorité " temporelle " de l' " imparfait " dans le développement des choses et laisse intact le caractère *physique* de cet " imparfait ", qui est la " materia primo prima. "

Cette remarque fixe le sens et la portée des deux grandes comparaisons — devenues classiques — qui se rencontrent à cet endroit : la comparaison du *corps* et la comparaison fameuse de l'*arbre :*

" Ex his apparet, quod, quemadmodum membra unius *corporis* et articuli procedunt ab uno indeterminato per virtutem naturae dirigentis, et propter illud unum, a quo procedunt, uniuntur et ligantur, ita, suo modo, in toto mundo, ex materia una homogenea, communis omnis multitudo rerum procedit, cum non possit esse nisi *unum primum indeterminatum* cuius natura salvatur in omnibus posterioribus, sicut substantia et quantitas seminis in omnibus membris, quamvis contracta per actus superadditos. " (*loc. cit.* n. 29, p. 53 b). Et un peu plus bas :

" Ex his apparet, quod mundus est *arbor* quaedam pulcherrima, cuius radix et seminarium est *materia prima ;* folia fluentia sunt accidentia; frondes et rami sunt creata corruptibilia; flos, rationalis anima; fructus naturae consimilis et perfectionis natura angelica. Unicus autem, hoc seminarium dirigens et formans a principio, est manus Dei, aut immediate,... aut mediantibus agentibus creatis... De isto igitur totius universalis naturae fundamento, *materia scilicet primo prima*, verum est quod in fundamento naturae nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos, in corporalem et spiritualem... etc., etc.. " (*Ibid.* n. 30, pp. 53 b, 54 a).

Puisque l'individualité, ou l' " unité numérique ", est, aux yeux de Duns Scot, la forme dernière, la perfection ultime, exigée par les êtres créés, il est évident que l'unité physique attribuée ici à la matière ne peut être l' " unité numérique ". C'est, du reste, dit expressément dans le texte : " Nec oportet dicere quod omnia sint idem numero, sicut membra unius corporis; quia illa materia *non habet unitatem numeralem, saltem actu signatam*, sicut semen est unum numero. " *(loc. cit.* n. 29, p. 53 b).

Mais s'ensuit-il que la " matière " universelle, au gré de la philosophie scotiste, n'ait qu'une *unité idéale* ? Les historiens auxquels nous faisions allusion plus haut, ont-ils tort de voir, dans les textes du *De rerum principio* et de l'*Opus oxoniense*, l'expression d'une *unité physique?* Non plus. Il s'est fait que, de part et d'autre, on employa le même vocabulaire pour parler deux langues différentes. Du côté scotiste, l'individualité — ou, dans les objets multipliables, l'unité numérique — se définissant comme l'ultime détermination *formelle*, il était inconcevable que la matière comme telle, malgré son actualité entitative, y pût prétendre; mais, pour Scot lui-même, ne l'oublions pas, exclure l'unité numérique ce n'est point exclure toute unité actuelle et physique. Au contraire, les historiens et les critiques, qui abordèrent l'exégèse de Scot avec des présupposés non-scotistes, trouvant affirmée clairement *l'entité actuelle* et *l'unité physique* de la matière, furent enclins à traduire cette affirmation dans le langage de la métaphysique traditionnelle : or, celle-ci lie indissolublement l'individualité ou, le cas échéant, l'unité numérique, à l'existence actuelle, c'est-à-dire à toute participation, si minime qu'elle soit, de l' " acte d'être "; si la matière scotiste est douée d'entité propre, préalablement à sa diversification générique, spécifique ou individuelle, elle réalise déjà, *par soi seule*, toutes les conditions de l'unité numérique ou de l'individualité.

On le voit, la question qui gît au fond des divergences et des malentendus s'avère encore une fois celle-ci : quel est le sujet *prochain* de l'attribution d'être ? Sont-ce *les éléments* différentiels et structuraux du concept ? est-ce *l'unité* objective et naturelle de ces éléments ? Si les éléments potentiels et actuels, dont la réunion constitue le concept objectif, possèdent, isolément, une valeur d'objet intelligible et représentent donc autant d'entités réelles — ce qui est le présupposé scotiste — la " matière " ne peut pas ne pas être réellement et physiquement unique selon son " actualité " propre. Que l'on appelle ou non cette unité physique une " unité numérique ", cela dépendra seulement de la manière dont on aura défini l'individu dans son rapport avec l'être.

Pour éviter qu'on nous reproche de tailler à arêtes trop vives notre exposé de la thèse scotiste, nous mentionnerons encore *l'article VI* de cette même *question VIII*. La doctrine déjà esquissée y prend, dans une application hypothétique, un relief plus saisissant.

L'auteur y rappelle, et y défend contre une série d'objections, l'opinion de " ceux qui croient possible la subsistance de la matière sans aucune forme ". Pourquoi cette subsistance séparée serait-elle impossible ? Des trois " esse " que l'on distingue dans la matière (voir ci-dessus p. 93), les deux premiers sont indépendants de la forme : en effet, l' " esse " qui donne à la matière son essence de " matière " se rapporte directement à Dieu comme à sa cause exemplaire ; l' " esse actuale ", qui fait *être* la matière, découle de Dieu comme de son unique cause efficiente. Seul l' " esse " du composé substantiel affecte la matière par l'intermédiaire de la forme. *Les deux premiers " esse " suffisent pour permettre l'existence séparée de la matière. (loc. cit.* n. 43, p. 57a et b). Du reste le rôle de la forme vis-à-vis de l'*esse* actuel de la matière, ne consiste aucunement à le conférer, mais seulement à le " conserver selon les conditions naturelles et normales " : " forma nihil facit nisi *conservative*, secundum cursum naturae " (*Ibid.*). Or, ce rôle de " conservation " qui incomberait à la forme, peut toujours être suppléé par Dieu : " Ad omne esse actuale materiae, ut dicit terminum creationis, se habet forma in ratione conservantis. Sed Deus potest per se conservare quidquid conservat per creaturam. " (*loc. cit.* n. 44, p. 47 b).

Si la matière subsistait isolée de la forme, ce serait donc bien en vertu de la même *entité actuelle* qu'elle présente sous la forme : l'appui miraculeux qu'elle recevrait de Dieu consisterait dans un secours extrinsèque, non dans une collation d'être (1).

§ 3. — *L'entité des degrés métaphysiques : l' " unitas realis, minor numerali ".*

La question de l' " entité " propre de la " materia primo prima ", loin de n'être qu'une question particulière de métaphysique, intéresse

(1) Voir sur le même sujet *Opus Oxon.* 2 dist. 12, qu. 2, et les passages parallèles des *Reportata Paris.* La même doctrine y est professée aussi clairement que possible. Par exemple. *Oxon.* l. c. n° 3 : " Non est contradictio materiam esse sine forma quacumque substantiali et accidentali " ; car " materia est ens absolutum distinctum et prius forma quacumque..., igitur potest esse sine alio absoluto, sive sine forma substantiali vel accidentali absoluta. " (*Scoti Opera*, ed. cit. tom. 6, p. 682).

directement l'épistémologie et implique une solution bien définie du problème des Universaux. A lire des exégètes récents de Duns Scot, manifestement soucieux de le rapprocher du thomisme, on serait tenté de trop isoler la cause de la " materia primo prima " de celle des Universaux : on croirait que Scot admet l'actualité propre de la matière, mais nie formellement l'actualité propre des degrés métaphysiques (genres, espèces) signifiés par les Universaux. Cette impression serait inexacte et ne répondrait à la pensée ni de Scot, ni même, croyons-nous, de ses interprètes.

Une simple constatation donne déjà bien à réfléchir : la " materia primo prima " n'est autre chose que la réalité indéterminée correspondant au concept abstrait " d'ens creatum ", disons : d'être prédicamental ou catégorial. Cet " être indéterminé " forme le premier, le plus infime, des degrés métaphysiques et se distribue dans les "genres". S'il y a un universel, c'est bien celui-ci. Or, il est " actuellement réalisé ", d'après Duns Scot, nonobstant l'indétermination extrême que suppose son degré d'abstraction. Pourquoi n'en serait-il pas de même pour les attributs métaphysiques de moindre extension ?

Dans les textes de Scot relatifs aux Universaux, se rencontrent, entremêlées, les affirmations suivantes, qui peuvent paraître difficiles à concilier : 1. L'universel, *en tant qu'universel*, est un produit de l'esprit et n'est " en acte " que dans l'esprit. 2. La " nature spécifique " — et l'on en dirait autant du genre — n'est pas, de soi, *numériquement une*, d'individu à individu. 3. La " nature spécifique ", dans les choses créées, *se multiplie* à même le nombre des individus. 4. A l'universel, correspond, *dans les objets une " unité réelle "*, " unitas realis ", intermédiaire entre l' " unité de raison " et l' " unité numérique ". Cette " *unitas realis, minor numerali* " n'est point formellement un " universel", mais bien toutefois quelque chose qui est " commun " aux objets indépendamment même de toute pensée abstractive. (cf. entre autres passages *Op. oxon.* 2 dist. 3, qu. 1. *Op. cit.* tom. 6, pp. 334 sqq.)

D'une part donc il semblerait que l'universel gardât une certaine unité *physique* dans les objets concrets qui le réalisent. D'autre part il semblerait que l'unité de l'universel fût *purement idéale*, et que l'essence physique, à tous ses degrés, se multipliât avec les individus. Peut-on concilier ces deux termes opposés sans atténuer l'un ou l'autre ?

Remarquons qu'une difficulté identique s'attache aux textes qui traitent de la " matière ". Nous avons rappelé, un peu plus haut, que la matière possède une actualité propre, et, dans la mesure de cette actualité, une unité physique propre, qui déborde l'individu, et même

l'espèce. Or, à d'autres endroits, que lisons-nous ? Ceci, par exemple : "Materia in omnibus generabilibus et corruptibilibus est unius rationis, non tamen sequitur quod omnis forma, quae ponitur in una materia, ponatur in alia;.... quia *cuiuslibet individui est alia et alia materia*, licet sint eiusdem rationis, quia alia tua, alia mea materia est." (*Report. Paris.*, 4, dist. 11, qu. 3, nº 15. In *Scoti Opera*, ed. cit. tom. 11, p. 670 b). Si la matière possède une actualité propre, préalable à toute différenciation, il faut bien pourtant que, *selon cette actualité*, elle soit physiquement une: comment, dans ces conditions, peut-on parler d'une matière multiple en tant que matière ?

Sans entrer dans des discussions de textes, qui nous entraîneraient trop loin, nous dirons en peu de mots quelle est, d'après nous, la seule interprétation cohérente de la pensée du grand docteur franciscain.

Ce qui donne à l'universel sa forme *dernière*, ce qui en fait un " universale in actu ", c'est manifestement, d'après Scot, une opération abstractive intellectuelle, qui est une opération réflexive, une " secunda intentio ". Aussi, définit-il l' " universale ", par opposition au " commune ", comme un " prédicable ", à peu près de la manière dont les Manuels de Logique scolastique définissent l' " universale in praedicando " : " *Commune* non est universale in actu, quia deficit ei illa differentia, *secundum quam completive universale est universale*, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum. " (*Opus oxon.* 2, dist. 3, qu. 1, n. 8. edit. cit. tom. 6, p. 361). Dans ces conditions, il est bien évident que l'universel proprement dit ne saurait subsister, comme tel, dans les choses : la coïncidence stricte de l'unité avec la multiplicité, sur le même plan d'être, n'est possible que dans la pensée objective, moyennant abstraction. Cette remarque précise le sens d'un certain nombre de textes, antiréalistes en apparence, qui se rencontrent dans les œuvres de Duns Scot.

Toute la question de la réalité actuelle des Universaux se trouve donc restreinte à définir le mode d'être de cette " communitas " ou de cette " unitas realis, minor numerali ", qui, sans être *proprement* universelle, correspond, dans les choses, à l'universel. La question est intimement connexe — Scot lui-même indique ce rapport étroit (*Op. oxon.* 2, dist. 3, qu. 1, n. 8. Edit. cit. tom. 6, p. 361) — au problème difffcile de l'*individualité* ou de la " singularité ".

Pour les philosophes qui ne conçoivent pas d'être *actuel* qui ne soit *individuel*, parce qu'ils jugent incompatibles, en un même sujet, l'actualité selon l'être et l'indétermination selon l'essence physique, chaque élément constitutif d'une réalité subsistante est, à la fois,

UNIVERSITAS O. M. I.
Universitas BIBLIOTHECA

actué et individualisé avec le tout dont il fait partie : pour eux, le " fondement réel " des Universaux, la " communauté physique " correspondant aux concepts généraux, consiste seulement dans la similitude objective de réalités *totalement distinctes* les unes des autres : encore avons-nous remarqué plus haut (p. 76) que cette similitude objective, si elle est complète pour l'espèce, devient imparfaite pour les genres. S. Thomas pousse d'ailleurs le problème plus loin, et cherche à définir la condition interne qui rend possible, dans l'essence, toute collation quelconque de l'existence : dans les formes pures, c'est la perfection même de la forme ; dans les formes corporelles, liées à la matière et numériquement multipliables, c'est leur relation à la quantité concrète ; mais, en toute hypothèse, ce principe d'individuation, condition prochaine de toute actuation *réelle*, affecte directement l'*essence entière*. D'une pareille conception, l'ultraréalisme est exclu en principe.

Chez Duns Scot, le problème semble plus malaisé à résoudre. Du moment qu'on attribue un " degré positif d'entité ", avant toute opération abstractive, à la " materia primo prima " d'abord, puis à chacune des " contractions " successives qu'elle subit pour devenir enfin individuelle — " cuilibet universali correspondet in re aliquis gradus entitatis " (*Theorema* IV. Edit. cit. tom. 3, p. 269) — il faut bien considérer l'individualité comme une dernière détermination formelle survenant à d'autres déterminations préalables et l' " esse individuale " comme surajouté à l' " esse commune " des échelons inférieurs. C'est d'ailleurs ce que Scot enseigne expressément (Voir p. ex. *Op. oxon.* 2, dist. 3, qu. 2 et suiv., ou plus particulièrement qu. 6 nn. 9 et suiv. Edit. cit. tom. 6, p. 407). Mais alors, tous ces degrés réels, inférieurs à l'individualité, possèdent donc, préalablement à leur unité individuelle, une *unité propre*, qui correspond à leur entité propre. " Cuicumque gradui reali entitatis correspondet realis unitas " (*Quaest. in Metaph.* lib. 7, qu. 13, n. 19. Edit. cit. tom. 4, p. 706 a) (1). Considérons, par exemple, la " nature spéci-

(1) Voir, par exemple, *Op. oxon.* 2 dist. 3, qu. 6, nn. 9 à 14. Edit. cit. tom. 6, pp. 406 sqq. et *Report. Paris.* 2, dist. 12, qu. 5, nn. 11 à 14. Edit. cit., tom. 11, p. p. 328-329. NB. On s'est servi de ces textes pour montrer que, d'après Scot, l' " unitas minor " n'est point, en soi, numériquement une d'individu à individu. C'est vrai, et c'est aussi une conséquence indirecte de la démonstration de Scot ; mais ce qu'il avait *principalement* en vue nous paraît avoir été d'établir qu'une " unitas minor numerali " persistait sous la détermination individuelle surajoutée. Aussi, ces textes, tout en écartant de Duns Scot le soupçon de " platonisme " (au sens peut-être inexact, où on l'entendait généralement) le séparent du thomisme plus qu'ils ne l'en rapprochent.

fique " : " Natura, secundum quod natura, est ens reale; ergo est unum aliqua unitate realiter; non unitate individuali, quia tunc omnis unitas realis esset numeralis. " (*Op, et loc. cit.* n. 10, p. 701 b).

L'unité, dont il s'agit ici, est semblable à celle que nous avons vue convenir à la matière comme telle : c'est l'unité d'une *entité actuelle, imparfaite dans son actualité*; unité réelle, cependant, car bien loin d'être constituée, dans son degré abstractif propre, par l'entendement, c'est elle qui détermine objectivement le degré d'abstraction de l'entendement ; l'entendement, au fond, n'est pas " abstractif ", il est intuitif : l'échelonnement des degrés abstractifs gît dans les choses elles-mêmes ; sinon, proteste Duns Scot, si toute " unitas communis " était due à un découpage opéré arbitrairement (?) par l'esprit, pourquoi, dans l'ordre des réalités, Socrate serait-il plus proche de Platon que d'une pierre ?

Si précautionnée qu'elle soit, cette profession de foi épistémologique paraîtra, sans doute, de l'ultraréalisme. Pour être entièrement équitable envers Duns Scot, il convient cependant d'apporter encore quelques précisions. Elles sont rendues indispensables par les passages dans lesquels le Docteur franciscain se refuse à admettre la possibilité — du moins la possibilité " naturelle " — d'une subsistance de l'essence comme telle, sans déterminations individuantes. (Voir p. ex. *Quaest. in Metaph.* lib. 7, qu. 13, n. 20. Edit. cit. tom. 4, p. 706 a).

Ces passages ne doivent pas être confondus avec ceux qui excluent l'hypothèse d'un universel " a parte rei " : la subsistance réelle d'un universel, en tant qu'universel, implique contradiction flagrante et se trouve donc être *absolument impossible.* (Voir ci-dessus, p. 99). D'autre part, Scot admet, nous le savons, la subsistance *possible* de la " matière " sans forme (Voir ci-dessus p. 97). Le cas de l'essence métaphysique (générique ou spécifique) ou, si l'on préfère, de l' " unitas realis, minor numerali ", serait donc intermédiaire entre celui de l'universel et celui de la matière. " Quaedam, naturae *in se* non repugnant, et tamen repugnant naturae *positae in esse, vel factae,* sicut non esse, non factum. Similiter naturae *in se* non repugnat forte separari ab omnibus gradibus individualibus, quia intelligendo naturam sine illis non includitur contradictio; tamen *in esse* repugnat sibi quod separetur ab omnibus.. Non ergo potest fieri nisi sub aliquo gradu individuali ; quare iste non potest differre re... Et ita stat inseparabilitas propter *continentiam unitivam.* " (*Quaest. in Metaph.,* loc. sup. cit.)

Cela veut dire que, dans le cas de l' " unitas realis communis ",

la répugnance à exister isolément ne découle pas, comme dans le cas de l'universel, de l'essence de cette unité commune, mais bien de la " continentia unitiva ", de la cohésion indéfaisable, qui, dans l'ordre des existences, amalgame tous les degrés de la nature spécifique avec l'individualité. L'inséparabilité de l'essence commune est *à tout le moins* une *loi physique*. Dieu pourrait-il — miraculeusement — en suspendre les effets, comme dans le cas de la matière ? La pensée de Scot nous paraît obscure sur ce point : pour l'élucider par conjectures, nous devrions entrer dans des discussions subtiles qui seraient ici un hors d'œuvre.

Fût-il même démontré que Duns Scot professe l'impossibilité absolue de faire subsister l'essence en dehors de toute détermination individuelle, il resterait encore que, fût-ce indissolublement liée aux individus, l'essence commune est constituée, d'après lui, par un échelonnement d' " entités " réelles ou de " formalités ", participant, chacune pour son compte et selon sa nature, à l'acte d'être. L'actualité propre de chaque " formalité " précède, en raison, la survenance de toutes déterminations ultérieures, si nécessaires qu'elles puissent être, y compris la détermination individuelle, sommet de l'édifice. Si donc on entend parler uniquement de cette réalité particulière qu'est l'*être actuel* propre à chaque " formalité ", il faudra dire que cette réalité ne possède encore, en soi, aucun principe de diversification ni de multiplication numérique : son être actuel est, bien qu'actuel, un être *indéterminé, indifférencié* et par conséquent " *général* ", dans la mesure qui convient au degré de la formalité en question.

Comment une " entité " actuelle peut-elle être à la fois, au sein des substances singulières, et préalablement à toute intervention d'un entendement abstractif, générale et individuelle, une et multiple, homogène *en soi* par le dedans et diversifiée *en soi* par " contraction " extrinsèque ? C'est le mystère de la " distinctio formalis a parte rei "; c'est d'ailleurs le mystère de toute philosophie qui se verrait acculée à la nécessité de calquer la réalité métaphysique sur ce morcellement excessif de l'intelligible, et, par conséquent, de l'être, qui est le propre de notre entendement imparfait. L'opacité de ce mystère ne recélerait-elle pas une véritable contradiction logique ?..

CHAPITRE 4.

De S. Thomas a Occam par Duns Scot (suite).

---

§ 4. — *La philosophie scotiste devant l'antinomie de l'Un et du Multiple.*

Nous venons de mettre en évidence les tendances les plus fondamentales de la philosophie de Duns Scot. On nous pardonnera les longueurs et les redites, qui nous furent imposées par un scrupule d'objectivité. Dès maintenant, toutefois, nous prendrons la liberté de mener plus vivement notre exposé critique.

Comment caractériser la position de la philosophie scotiste devant l'antinomie de l'Un et du Multiple ? On aura pressenti déjà que le scotisme, en sacrifiant la notion de la " pure puissance " (*materia prima* des Thomistes), et en fractionnant l'être au sein même de la substance, relâche l'étroite unité synthétique d'intelligible et de matière, reconnue par S. Thomas dans l'objet propre de la connaissance humaine. La solution thomiste est compromise sans compensation ; et l'antinomie recommence à poindre. Considérons ceci plus expressément ; nous verrons en même temps comment les thèses scotistes s'appellent les unes les autres.

Nous avons réduit, plus haut, l'antinomie de l'Un et du Multiple (envisagée par le biais de la connaissance) en deux groupes étagés : antinomie de l'objet de sensibilité (multiplicité quantitative) et de l'objet d'entendement (unités intelligibles) ; antinomie de l'objet d'entendement (unités intelligibles) et de l'objet de raison (unité absolue). Il nous sera commode d'employer, dans la suite, les formules abrégées : *antinomie de la sensibilité et de l'entendement ; antinomie de l'entendement et de la raison.*

a) *L'antinomie de la quantité matérielle et du concept. (Antinomie de la sensibilité et de l'entendement).*

Et d'abord, la première de ces antinomies trouve-t-elle, chez Duns Scot, une solution satisfaisante ?

On se souvient que l'objet sensible entre dans cette première antinomie, non point par la diversité qualitative de sa forme (cette diversité n'est pas réduite dans l'entendement) mais par les *conditions quantitatives* qui le multiplient dans l'espace et le rendent passible de changement dans le temps.

Entre la multiplicité radicale de la matière quantifiée, et l'unité immatérielle du concept, S. Thomas faisait la conciliation par l'unité abstraite et synthétique du " nombre ". Et cette solution était, nous l'avons vu, en dépendance étroite des thèses thomistes de l'individuation et de l'intellect-agent. (Cf. pp. 71-72).

Duns Scot rejette le principe thomiste de l'individuation. A ses yeux, l'individualité, survenant à des " entités " indéterminées et déjà réelles, ne pouvait être que de l'ordre des déterminations formelles : une dernière " perfection ", une " entité " purement déterminatrice (Cf. p. ex. *Op. Oxon.* 2 dist. 3, qu. 6, edit. cit. tom. 6, pp. 403 sqq. — et parallèles d'autres traités). Qui dit forme déterminatrice dit principe d'unité ; même, remarque Scot, l'individualité confère l'unité la plus étroite qui se conçoive ; et tout principe d'unité est, par soi, intelligible. L'individualité est donc *directement intelligible*, même dans les objets matériels, à l'inverse de ce que prétendent les thomistes : " si singulare est unum quid, est per se intelligibile. " (*Quaest. in Metaph.* lib. 7, qu. 13, n. 23. Edit. cit. tom. 4, p. 707 b). Nous reconnaissons ici la thèse antithomiste de l'intellection directe du " singulier " comme tel.

Mais, dira-t-on, faire rentrer l'individu matériel lui-même dans l'*objet intelligible*, n'est-ce point, excellemment, réduire l'antinomie de la multiplicité concrète et de l'unité intelligible ?

Un instant de réflexion nous montrera, au contraire, l'antinomie, jadis surmontée dans le thomisme, reparaître insidieusement à la faveur du scotisme.

En effet, si l'individualité nous est directement intelligible, le *premier* objet connu par l'intelligence est l'objet individuel, et la connaissance abstractive devient *réflexive, secondaire :* " *Prius* cognoscit intellectus singulare quam universale. Impossibile est enim quod rationem universalis ab aliquo abstrahat, nisi id, videlicet a quo abstrahit, *praecognoscat.* " (*De rerum principio.* qu. 13, n. 44. Edit. cit. tom. 3, p. 117 b). Or cette abstraction réflexive, nous l'avons vu (Cf. ci-dessus, pp. 73-77), déforme la réalité, non seulement du genre, mais de l'espèce ; les unités conceptuelles abstraites ne s'emboîtent plus, nulle part, exactement dans la diversité individuelle : l'opposition renaît entre l'Un et le Multiple : elle annonce le nomi-

nalisme d'Occam. Ou plutôt disons qu'elle *renaîtrait* si Duns Scot s'en tenait à la présupposition généralement admise: que l'individu comme substance, possédât l'unité d'être la plus étroite. Car, nous l'avouons, si l'on préfère morceler l'être de la substance en autant d'entités qu'elle présente à notre esprit de degrés potentiels et formels échelonnés — en d'autres termes, si l'on adopte la " distinctio formalis a parte rei " de Duns Scot — la superposition des concepts abstraits, dans la définition d'un objet, redevient une image fidèle de la réalité. Mais d'ailleurs, l'antinomie reparaît aussitôt. Quelle " réalité ", en effet, se forge-t-on de la sorte? Une réalité antinomique elle-même, définie par un assemblage d'unités et de multiplicités qui ne semble pas pouvoir échapper à la contradiction interne : contradiction entre l'unité substantielle de l'individu et la multiplicité entitative des " formalités "; contradiction entre l'unité entitative de chaque degré métaphysique inférieur et la multiplicité entitative des degrés métaphysiques supérieurs qui le déterminent intrinsèquement et le fractionnent; contradiction au sein du concept objectif, qui présente à la fois l'unité d'un " intelligible " et la multiplicité d'un échafaudage d' " intelligibles ".

Il y aurait un moyen, certes, d'éviter cette contradiction: ce serait de renoncer *plus complètement encore* à l'unité substantielle de l'individu, ou à l'unité proprement intelligible du concept objectif, pour faire de l'une et de l'autre de simples groupements accidentels, des " unum per accidens " : on confesserait, alors, que la vraie substance se rencontre dans chaque *élément* d'être actuel; le vrai intelligible, dans chaque *élément* d'intelligibilité. Mais on n'échapperait à une antinomie que pour choir dans une autre : on aboutirait à cette pulvérisation empiriste de l'être, qui nous apparaîtra plus tard comme l'aboutissement lointain, mais logique, de l'occamisme.

Il y a plus. Un philosophe aura beau décréter, par tradition d'école, ou bien pour assurer la cohérence de son système, que l'individualité des choses matérielles nous est directement intelligible; malgré tout, si cette individualité n'est point *réellement* un " intelligible ", le philosophe aura tout au plus réussi à introduire, dans sa définition de l' " intelligible ", une contradiction latente, qui se révélera tôt ou tard. Supposons que l'individuation, dans l'ordre matériel, exige bien, comme le supposent les thomistes, un rapport de la forme à la quantité concrète, il s'ensuivrait que Duns Scot aurait, en adoptant l'individu au titre d'intelligible, introduit à son insu la *quantité dans l'intelligence.*

Qu'il en soit ainsi, nous pouvons en saisir immédiatement deux indices très significatifs.

Le mode quantitatif est le mode propre d'une faculté réceptive, c'est à dire d'une faculté qui, ne possèdant point par nature la forme particulière de son objet, (elle s'appellerait alors: faculté intuitive), doit la recevoir du dehors: la réceptivité externe suppose la communauté de matière, et cette matérialité commune se traduit dans la quantité. Aussi S. Thomas évite-t-il absolument de traiter l'entendement comme une faculté réceptive, passive de son objet: la thèse thomiste de l'intellect-agent " toujours en acte ", affirme la *spontanéité* de l'intelligence dans la production du concept. (1)

Le point de vue scotiste est tout différent: l'entendement, auquel, tout en le déclarant actif, on dénie aussi bien l'intuitivité pleine que l'activité synthétique pour ne lui conserver qu'une sorte d'activité analytique, *reçoit* donc son objet propre plutôt qu'il ne le *possède* ou ne le *construit*. A vrai dire, il ne le reçoit pas, comme le sens, en vertu d'un contact physique avec les choses extérieures, mais par l'intermédiaire de la sensation. Dans l'acte de connaissance intellectuelle, Duns Scot distingue trois phases; une première phase est étroitement parallèle à la sensation; elle consiste dans l'appréhension directe de l'existence actuelle d'une chose sensible; le sens d'une part et l'intelligence de l'autre saisissent conjointement, chacun à sa manière, l'existence singulière de l'objet; suit une seconde phase, " réflexive ", durant laquelle l'intelligence connaît son appréhension directe de l'être actuel; puis une troisième phase, " comparative „, dans laquelle l'objet singulier est rapporté à un universel. (Cf. *De rerum principio*, quaest. 13, art. 3, n. 46; Edit. cit. tom. 3, p. 118 a. Toute la quaestio 13 expose en détail le mécanisme de la connaissance des singuliers.) Les deux dernières phases — analytique et comparative — ne touchent pas le point que nous examinons. La première, l'acte direct d'intellection, ne peut être qu'une opération *du type réceptif :* car le principe déterminant de cette activité primitive n'est en aucune façon précontenu dans la faculté intellectuelle même : il est donc reçu extrinsèquement, c'est à dire que, moyennant une assimilation sensorielle de l'objet, l'entité objective individuelle, intelligible en soi, impressionne immédiatement l'intelligence. Cette étrange ressemblance de la sensibilité et de l'intellect appréhensif n'a pas échappé à Duns Scot: il

(1) Chez Duns Scot, la fonction de l'intellect-agent perd son sens profond et ne répond plus guère qu'à une nécessité verbale: " Intellectus agens non facit universale, quia circa objectum actu intellectum nihil operatur, sed tantum circa intelligibile in potentia; et eius operatio terminatur ad intelligibile in actu, quod adhuc est singulare. " *(Theorema* III n. 1. Edit. cit. tom. 3, p. 266 a).

le laisse entendre lorsqu'il fonde la distinction du sens et de l'intelligence, non pas sur la phase initiale de l'acte intellectuel, mais sur les phases " réflexive " et " comparative ", étrangères, elles du moins, à la sensibilité ; ou même, plus directement encore, dans des remarques comme celle-ci : " Per istum modum [quo intellectus cognoscit esse actuale et singulare] *non differt a modo quo sensus cognoscit.* " (*Op. et loc. cit.* n. 36, p. 115 b). Or, le mode distinctif de la connaissance sensible, c'est précisément le mode réceptif (1). En faisant rentrer l'individualité matérielle dans l' " intelligible ", il se pourrait donc que l'on eût introduit une part de " sensibilité " dans l'entendement.

Nous en rencontrons, ailleurs, un second indice. Il semble impossible de concevoir une multiplicité " numérique " (nous ne disons pas : une " diversité " quelconque) en dehors de toute relation à la quantité concrète. Aussi, dans la philosophie thomiste, la forme " intelligible " — concept ou réalité — n'apparaît " multipliable " que par son rapport à la quantité. De soi, le " pur intelligible " plane au-dessus du " nombre ". (Voir notre Cahier V). Si Duns Scot a laissé s'introduire, dans l'ordre intelligible, tel qu'il le conçoit, quelque chose de la quantité matérielle, propre au domaine de la sensibilité, cette intrusion pourra se trahir par l'attribution d'une multiplicité numérique aux objets intelligibles en tant que tels. Effectivement, Duns Scot, comme presque tous les Scolastiques non-thomistes, soumet au " nombre " les " intelligibles subsistants " inférieurs à Dieu, les anges par exemple ; de même, il reconnaît, à nos concepts abstraits, génériques et spécifiques, en dehors de toute référence à une matière sensible, les propriétés logiques d'unités numériquement multipliables. S. Thomas aussi traite tous nos concepts objectifs abstraits comme des unités de nombre, indéfiniment réitérables, mais précisément à cause de leur dépendance extrinsèque vis-à-vis des conditions matérielles de la sensibilité.

Nous croyons pouvoir conclure que Duns Scot, érigeant l'individualité des choses matérielles en " intelligible ", a très imprudemment introduit la quantité dans les conditions internes de la pensée. Ce

(1) Ce " mode réceptif " est étendu en fait, par Duns Scot, aux anges eux-mêmes, intelligences subsistantes : outre les principes de connaissance objective qui leur sont innés, ils doivent encore, pour connaître des objets, recevoir des choses existantes diverses notions : celle de l'individualité de ces choses, celle de l'existence actuelle et des accidents, même les concepts généraux, pour autant qu'ils ne les possèdent pas déjà à priori. (Voir *Op. oxon.* 2 dist. 3, qu. 11, n. 11 sqq. Edit. cit. tom. 6, pp. 492 sqq.) Remarquer que Duns Scot pose sa thèse contre S. Thomas (cf. *loc. cit.* p. 487 sqq.).

germe d'antinomie, communiqué aux philosophies modernes, s'accusera davantage à mesure que se déchirera l'écran propice de quelques formules traditionnelles, longtemps survivantes à leur contenu.

b) *L'antinomie de l'entendement et de la raison transcendante.*

Malgré la subtilité géniale de ses analyses, Duns Scot n'a donc point réussi à aplanir le conflit de la sensibilité et de l'entendement : à cet égard, sa philosophie est en recul sur le thomisme. Sera-t-il plus heureux devant la seconde antinomie, celle de l'entendement et de la raison ?

Ici encore, il semblerait, à première vue, que l'antinomie soit brillamment surmontée : entre les objets d'expérience et l'objet transcendant, le scotisme jette, comme un pont, l'*univocité de l'être*. L'unité d'un concept univoque, d'un intelligible commun, n'est-ce point, en tout cas, une unité beaucoup plus étroite que celle de l' " analogie " des thomistes ?

Nous allons constater à quel point cette apparence est trompeuse.

I. L'univocité de l'être.

S. Thomas s'était donné, dans l'unité vivante du concept objectif, un centre de perspective où venaient s'harmoniser, par synthèse, les principes opposés de l'unité et de la multiplicité : la " quidditas rerum materialium ", objet propre de l'intelligence humaine, présentait un raccourci de la totalité de l'être, suspendue qu'était cette " quiddité " entre deux relations transcendantales, l'une à l'indéfini de la pure matière, l'autre à l'infini de l'Être absolu.

Dans la philosophie de Duns Scot, ce centre de perspective, rapprochant les extrêmes de l'univers au sein d'une unité objective nécessaire, a disparu. En effet, on ne voit plus, dans le scotisme, pourquoi la " quiddité " des choses *matérielles*, et non pas la " quiddité " tout court, serait l'objet propre de l'intelligence humaine : car Duns Scot ne reconnaît pas, comme S. Thomas, dans la formation du concept singulier et dans l' " itérabilité " objective du concept abstrait, une relation nécessaire à la quantité concrète ; l'individualité corporelle étant, à ses yeux, directement intelligible, le processus entier de l'intellection, dans ses conditions essentielles, se déroule sans égard à la pure matière. Si la coopération initiale de la sensibilité et de l'entendement apparaît, en fait, inévitable, c'est tout au plus à la manière d'une condition préalable ou concomitante de l'intellection : le sens rend *présent* au sujet l'objet individuel, dont les éléments

d'intelligibilité peuvent alors impressionner immédiatement la faculté intellectuelle. Moins que cela : la coopération du sens et de l'entendement n'est, au fond, qu'accidentelle : exigence fâcheuse de notre nature " déchue ". Le véritable objet de notre intelligence, c'est, immédiatement, l' " entité intelligible ", *ens :* " Dicendum.... quod via generationis, vel acquirendo scientiam, prius apprehendimus quidditates sensibilium, *quia pro statu naturae lapsae* (1) nihil intelligimus nisi cum ministerio sensuum. Tamen illae *non sunt proprium obiectum adaequatum intellectus nostri*, sed etiam possumus intelligere substantias separatas ; et tale obiectum est *prius* via perfectionis et simpliciter, etc... " *(De anima*, qu. 19. Edit. cit. tome 2, p. 558 a, n. 5 et passim, Ibid.) D'autre part, ajoute-t-on, l'objet *propre* et premier de notre intelligence, ne peut être ni Dieu, ni la substance, ni les attributs transcendantaux de l'être : reste seulement l'être comme tel, ou l'*entité (ens)* : " Cum igitur, nec Deus, nec verum, nec substantia sint primum obiectum intellectus, sequitur quod *ens* sit illud primum ". *(Ibid.* quaest, 21, n. 4. Edit. cit. p. 565 a et b).

Plusieurs de ces formules offrent un sens anodin, auquel S. Thomas pourrait souscrire ; mais, qu'on y prenne garde, chez Duns Scot, les expressions les plus traditionnelles revêtent une signification nouvelle, étroitement dépendante de tout son système ; celles que nous venons de citer excluent, en réalité, la thèse thomiste de l'objet formel immédiat de l'intelligence humaine et fraient directement la voie à la thèse scotiste de l'univocité de l'être. (Voir *ibid.* qu. 21, n. 7 sqq. pp. 566, ss.)

Considérons en effet la connaissance (naturelle) que Duns Scot nous accorde des objets transcendants, et avant tout de Dieu : à première vue, elle paraît plus pénétrante que la connaissance analogique thomiste ; en réalité, elle porte moins haut.

Entre la connaissance intellectuelle intuitive des objets transcendants — que Duns Scot ne nous attribue pas plus que S. Thomas — et la connaissance purement analogique, le " Docteur subtil " trouve place pour une connaissance " quidditative " (voir à divers endroits, p. ex. *De anima*, qu. 19, n. 5-6 ; édit. cit. tom. 2, p. 558 a et b). Elle est constituée par des concepts empruntés aux objets créés, et groupés entre eux à la manière des parties d'une définition. Encore que sous une forme imparfaite, ce groupement exprime la " quiddité " des substances transcendantes et de Dieu, non seulement en toute propriété (*proprie*, par opposition à *metaphorice)*, mais *directement*. En ceci " la connaissance quidditative " diffère radicalement de la con-

(1) C'est à dire par suite de la déchéance que le péché originel à infligée à notre nature.

naissance analogique thomiste, qui demeure toujours la " *représentation* " d'un objet *fini* et ne " *signifie* " (1) l'objet transcendant qu'*indirectement* comme terme d'une relation. Or — c'est à cela que nous voulions en venir — on voit aisément à quelle condition la " connaissance quidditative " scotiste deviendrait possible : c'est que les éléments conceptuels, recueillis dans les objets d'expérience, demeurent *univoques, identiques de contenu intelligible*, dans leur application à des objets transcendants. Aussi, l'*être*, qui définit, chez Duns Scot, l'objet propre de l'intelligence humaine, ne peut-il désigner autre chose qu'un " ens univocum ", élément intelligible supposé commun à la substance et à l'accident, à la créature et au Créateur (Voir p. ex *De anima*, qu. 21, n. 7-15 ; édit. cit. t. 2, pp. 566-568).

2. L'Agnosticisme scotiste.

Mais s'il en est ainsi, c'est à dire si l' " objet propre et adéquat " de l'intelligence humaine est l' " ens univocum ", déclaré commun à Dieu et aux choses selon un même aspect intelligible, ne faut-il pas avouer que l'on n'a relié le domaine de l'entendement à celui de la raison qu'*en compromettant l'absolue transcendance de l'objet rationnel?* Dans ce cas, la seconde partie de la grande antinomie se trouverait, non pas résolue, mais équivalemment niée par suppression de son terme supérieur, devenu inaccessible, ou rendu contradictoire.

Sans doute, Duns Scot, à son habitude, maintiendra les formules traditionnelles : l'être univoque sera, en même temps, analogique ; le Dieu accessible au concept quidditatif, ne perdra point sa transcendance totale. Le moins qu'on puisse faire observer, c'est que les principes fondamentaux de la philosophie scotiste atténuent singulièrement la portée de ces réserves ou de ces concessions, sincères, sans aucun doute, mais plus verbales que réelles. Une série de thèses professées par Duns Scot, enregistre nettement l'altération qu'ont subie chez lui les notions d'analogie et de transcendance. Non pas, nous le répétons, qu'il *nie*, comme philosophe, la transcendance absolue de Dieu ; mais on peut trouver qu'il *est impuissant à la démontrer*, c'est à dire à lui faire une place positive dans son système rationnel. Aussi bien, sa théodicée, si brillante et si attachante qu'elle apparaisse dans les questions partielles, n'est point de franche venue et demeure compliquée, embarrassée dans son ensemble.

---

(1) Cf., en S. Thomas (*S. theol.*, I. 13. 2, 3), la distinction tracée entre la " signification " et la " représentation " dans les concepts analogiques.

Montrons ceci rapidement.

La question 21 " *De anima* ", et les passages parallèles d'autres ouvrages, révèlent ce que Duns Scot entend par une *univocité* qui n'exclut pas la transcendance, c'est à dire, qui n'exclut pas, en un sens, l'analogie de l'être. L'univocité de l'être créé et de l'être incréé n'établit pas entre eux, dit-il, une communauté " générique " ; car le genre doit être " contracté " par des différences distinctes de lui : or les différences de l'être, seraient de l'être encore. L'être, malgré son univocité, n'est donc pas un genre : il transcende les prédicaments ou catégories. Dieu, qui est l'être premier, ou mieux qui n'est qu'être, ne saurait, par conséquent, appartenir à aucun genre.

C'est vrai ; et S. Thomas le proclame aussi. Mais est-ce bien *assez*, dans l'ontologie scotiste, pour assurer la transcendance absolue de Dieu ? On peut en douter. En effet, tout d'abord, l'univocité scotiste compromet la notion stricte de " causalité créatrice ".

L'univocité, certes, n'offre rien d'incompatible avec la relation causale : l'humanité est univoque, d'un père à ses enfants. Mais pourquoi les termes d'une pareille relation causale peuvent-ils être univoques ? parce que, dans la relation de causalité seconde, les termes, considérés en eux-mêmes, répondent toujours à un concept propre qui les distingue du lien causal. Si les termes, ou l'un des termes, n'avaient d'autre détermination formelle que la *relation* elle-même, aucune univocité ne serait possible entre eux, car " relativa, quatenus relativa, sunt opposita ". Or, tel est, d'après S. Thomas, le cas de la causalité créatrice : l'être incréé y demeure ontologiquement indépendant de la relation causale ; mais l'être de la créature n'est autre chose que la réalité de cette relation même, c'est à dire la participation actuelle de l'être incréé : de l'un à l'autre, point d'univocité possible. Si Duns Scot admet cette univocité, c'est donc qu'il conçoit autrement la dépendance de la créature vis-à-vis du Créateur ; plus précisément, c'est qu'il conçoit la possibilité que l'être créé subsiste en dehors d'une communication actuelle, permanente, de l'influx créateur. Ouvrons le livre des *Theoremata* : nous y lisons les aveux suivants : "Non potest probari Deum esse necessarium ad *conservationem* naturae creatae in *esse*. Per consequens, nec in *operari* ". (*Theorema* XVI, n. 1, propos. 5 ; édit. cit. tom. 3, p. 294 a) (1). Il est évident qu'un " être premier "

(1) Dans l'*Opus oxoniense*, dans le *De primo principio*, et surtout dans les *Theoremata*, Duns Scot relève toute une série de propositions dont la démonstration rationnelle rigoureuse ne lui paraît pas possible. Il ne nie point par là qu'elles ne soient susceptibles d'une preuve plus ou moins probable, et lui-même, à d'autres endroits, en entreprend parfois une

auquel pourraient s'opposer, dans une subsistance et une activité indépendantes, les êtres originairement issus de lui, ne jouirait pas de l'entière transcendance : il pourrait être très parfait, mais il ne serait pas l'Etre absolu. Dans le thomisme, au contraire, la subsistance d'une créature quelconque en dehors du concours actuel de Dieu demeure totalement inconcevable.

Il y a plus. Entre les *genres* proprement dits, encore soumis au " nombre ", et l'*Absolu transcendant,* peuvent s'échelonner bien des degrés intensifs, vaguement concevables et négativement possibles :

---

démonstration, qu'il juge, sans doute, pratiquement suffisante. A toutes ces propositions manque pourtant, avoue-t-il, ce qu'il y a de nécessaire et de décisif dans la certitude scientifique. Une partie d'entre elles est d'ailleurs objet de foi : à celles-ci Duns Scot accorde, comme théologien, une adhésion inconditionnée. — Tout récemment, le R. P. Déodat-Marie, de Basly, O. F. M. (Archivum francisc. historic. XI. 1918, fasc. I-II, pp. 3-31) nia l'authenticité des *Theoremata Scoti,* jamais contestée jusqu'ici, malgré les difficultés du texte. Sa conclusion est catégorique : " Pour nous, la chose est évidente, l'écrit publié par Maurice de Port sous le nom de *Scoti Theoremata* n'est pas un ouvrage que Jean Duns Scot ait composé. Loin donc d'être à sa place parmi les ouvrages authentiques du Subtil Maître, il doit, *dans son ensemble* et sans la moindre hésitation possible, être mis au nombre des *Spuria Scoti.* Tel est, après un examen que nous avons, croyons-nous, très méticuleusement conduit, notre appréciation catégorique et définitive. " — Au point de vue de notre étude d'épistémologie, il n'importe pas beaucoup que les *Theoremata* soient de Scot lui-même, ou bien d'un disciple plus critique encore que le Maître, ou bien enfin d'un occamiste perspicace. (Nous n'envisageons pas l'hypothèse, infiniment peu probable, où les *Theoremata* ne seraient, pour le fond, qu'un recueil scotiste d'objections en vue de disputes scolaires.) Cependant, malgré l'autorité dont jouit, à juste titre, la savante Revue de Quarrachi, nous avouons n'être pas convaincu par l'argumentation du R. P. Déodat-Marie. Nous ne pouvons, évidemment, songer à exposer, en deux lignes, toutes les raisons de notre réserve. Voici seulement l'opinion à laquelle nous croyons devoir, provisoirement, nous arrêter :

1° Il faut concéder au R. P. a) que la distribution des *Theoremata* n'est pas de Scot lui-même ; ceci ressortait déjà du Commentaire de Maurice de Port ; b) que les indices empruntés à la critique externe, en faveur de l'authenticité, n'ont pas la valeur probante, absolument décisive, qu'on leur attribuait. A notre humble avis, néanmoins, l'allusion de Scot lui-même vers la fin du " De primo principio " (même en restituant à Wadding, ou à un annotateur, la surcharge : " scilicet in Theorematibus ") ; la mention faite par Iohannes Canonicus (1e moitié du XIVe siècle) ; le témoignage, plus éloigné, mais clair, de Zerbi (" Quaest. metaph. ", 1482) ; et aussi, après tout, l'appréciation de l'éditeur du texte actuel, Maurice de Port (1463-1513), nous paraissent créer une sérieuse probabilité, surtout si l'on tient compte de la tradition anonyme, constante et non contredite,

p. ex. l'infini même du nombre (1), ou une grandeur virtuelle qui équivale à une multitude infinie, telle une " essence intelligible " qui

dont ils trahissent l'existence dans les milieux scotistes. Cette tradition paisible est d'autant plus remarquable que la doctrine des *Theoremata* détonne davantage, à première vue du moins, sur celle des autres œuvres de Duns Scot. Il nous semble aussi que le R. P. Déodat-Marie déprécie un peu trop le flair critique de Maurice de Port : n'eût-ce point été justice, après avoir cité les aveux de son embarras devant les différences des mss., de souligner également le jugement ferme qu'il y joint, et qui marque la valeur exacte, selon lui, de sa compilation : ".. *propositiones tamen ipsae et sententiae principales satis clare habentur*. Difficultas fere tota est, et *in ordine* earum, et in applicatione quotationum, et allegationum, et verificatione earum ". (*Opera Scoti*, 1639. Tom. III. Theorem. Praefatio Mauritii). On peut certes regretter qu'il n'ait pas même songé à faire la critique de provenance des mss. utilisés; mais cette omission, pour un pareil ouvrage, montre l'existence, à ce moment, d'une tradition étendue et bien assise.

Au total, la critique externe laisse, selon nous, la question de l'authenticité des *Theoremata* à l'état de problème, avec une certaine probabilité pour la solution affirmative, du moins quant à l'essentiel du recueil.

2° La critique interne des *Theoremata* serait écrasante pour l'authenticité ; Duns Scot, s'il était l'auteur des Theoremata, " se contredirait outrageusement " (art. cit. p. 18). Nous nous excusons de ne point apercevoir ceci : au contraire, certain agnosticisme fidéiste des Théorèmes nous paraît logiquement inévitable, du point de vue de Duns Scot. En regardant de près les exemples-types de cette prétendue " contradiction ", que relève le R. P. Déodat, on la voit s'évanouir, ou tout au moins se réduire à une obscurité. Les anciens Commentateurs, Maurice de Port et Cavell, pourraient bien être plus près de la vérité, lorsque, pour expliquer les inattendus " probari non potest quod.. ", ils distinguent entre une démonstration rationnelle *suffisante* (" aliqualiter " demonstrata, disait le Duns Scot du " De primo principio ") et une démonstration rationnelle *rigoureusement scientifique*, cette dernière ne convenant point aux " credita " dont il est principalement question dans les *Theoremata*.

Nous concédons volontiers au R. P. Déodat que le silence d'Occam et des occamistes d'alors, au sujet des *Theoremata*, est étrange. Mais que conclure de là sinon que l'énigme des *Theoremata* n'est point encore résolue ?

(1) Aussi verrons-nous, plus loin (p. ex. chez Nicolas de Cusa) l'importance que les philosophes spiritualistes non-thomistes (Scolastiques ou autres) attachèrent, pour la preuve de l'existence de Dieu, à la thèse — discutable — de l'impossibilité du nombre infini. (NB. Lorsqu'on parle de " nombre infini ", on n'entend pas, évidemment, une somme achevée d'unités, une totalité quantitativement déterminée, mais bien l'addition indéfinie et simultanée — au moins " simultanée " dans la pensée — de termes semblables. Si l'on définit le " nombre " par la finitude même de la somme, il est clair que le nombre infini serait contradictoire : simple affaire de terminologie.)

soutiendrait, par immanence, l'infinité (au moins potentielle) des genres. Placer l'être premier au-dessus du genre n'est donc point encore une affirmation de sa transcendance totale. Aussi, lisons-nous sans trop d'étonnement, dans les *Theoremata*, ces propositions curieuses, qui témoignent de l'impuissance à écarter de Dieu toute " relation réelle " au monde : " Non potest probari quod Deus careat *magnitudine* ". (*Theor.* 16, n. 4, prop. 14. Edit. cit. tom. 3, p. 295 a. N.B. Relativement à chacun de ces théorèmes, on peut trouver, dans les *Scholia* de l'éditeur, l'indication de passages parallèles d'autres ouvrages de Duns Scot). Dieu pourrait donc, à la rigueur, n'être aux yeux de notre raison vacillante, qu'une grandeur indéfinie, un infini de nombre. Mais, dira-t-on, nous concevons quelque chose au-delà d'une pareille grandeur ? Certes, mais il n'importe : " Non potest probari quod Deus sit *quo nil melius cogitari possit* sine contradictione ". (*Theor.* 16, n. 5, prop. 18, op. cit. p. 295 b).

Du moins, l'infinité de Dieu exprime sa transcendance ? Oui, l'infinité à la fois extensive et intensive ; mais l'infinité intensive, à tout le moins, échappe à la preuve rationnelle : " Non potest probari quod Deus sit *infinitus intensive* ". (*Theor.* 16, n. 5, prop. 17, op. cit. p. 295 b)

Faut-il rappeler que toutes les thèses ici contestées, trouvent, dans le thomisme, une démonstration rigoureuse, par le seul fait que Dieu y apparaît, au sens le plus strict, comme Acte pur d'être, irréductible à toute essence intelligible ; chez Duns Scot, malgré tout, l'être même, l'Acte même, demeure une " entité ". Nous le savions déjà ; cherchons-en d'autres indices,

Sous quels traits, en effet, Dieu se dévoile-t-il dans les argumentations scotistes qui concluent à son existence ?

" Ex actu et potentia, ex finitate et infinitate, multitudine et unitate, et ex multis talibus, quae sunt proprietates et passiones Metaphysicae, potest concludi in Metaphysica Deum esse, sive primum ens esse ". (*Report. Paris.* Prolog. qu. 3, art. 1, n. 2-3; édit. cit. tom. 11, p. 20 b et parallèles). Mais, évidemment, la portée de ces concepts d'acte, d'infini, d'unité, dépend de la portée de l'*être*, dont ils ne sont que des expressions diverses.

Il faut en dire autant des concepts de *cause première*, de fin universelle, de perfection suprême. Par exemple, dans le *Théorème 15*, l'existence d'un Dieu unique et parfait n'apparaît démontrable que par l'intermédiaire des deux propositions suivantes : " In genere causae efficientis est dare unicum primum efficiens, quod nunc est in rerum natura ". (*Theorema 15*, n.1, conclus. 1; édit. cit. tom. 3, p. 291 b) et : " Omne efficiens [est] perfectius effectu, vel aeque perfectum "

(*Ibid.* conclus. 2). Dieu existant nous y apparaît comme une *cause* dont la virtualité interne, ou la perfection, est au moins égale à la perfection représentée dans ses effets : cette perfection suprême, pour autant qu'elle soit démontrée, demeure donc *relative à l'ordre inférieur des perfections créées :* pour élever le concept de Dieu jusqu'à la transcendance véritable, il faudrait autre chose, il faudrait que cette transcendance nous fût donnée non point par sommation ou par intégration des perfections finies, mais directement, dans la notion même de l'être premier. Or, on l'a vu, l'être premier, dans la philosophie scotiste, garde une commune mesure avec l'être fini, son " univoque ".

Du reste, Duns Scot avoue ici une autre difficulté, et fait preuve, par cette réserve, d'une étonnante perspicacité. Dans le scotisme, en effet, une justification critique du principe de causalité n'est pas possible ; l'application ontologique et transcendante de ce principe (1) supposerait démontrées deux "petitiones", mises en tête du théorème 15 : 1° " In essentialiter ordinatis est dare primum, quod sit unicum et coaevum illi ordinationi ". 2° " In omni genere causae est ordo essentialis. " *(loc. cit.)* De ces deux postulats dépend la preuve indiquée plus haut de l'unicité et de la perfection relative de Dieu. Que valent-ils, passés au crible d'une raison exigeante ? " Utraque (petitio) licet sit probabilis, tamen difficile esset, vel forte nobis impossibile, eam simpliciter, necessaria ratione et mere naturali, probare ". (*Ibid*) Ce sont des postulats rationnellement indémontrables. Et avec une grande franchise, Duns Scot mesure le contre-coup fâcheux de leur insuffisante évidence sur les deux thèses qui s'y appuient. (*loc. cit.* p. 292 a et b)

Mais supposons même décisive de tous points la démonstration de Dieu comme unique cause efficiente de tout ce qui existe. Le fractionnement ou le rétrécissement de l'être, que nous avons signalé si souvent à la base de la philosophie scotiste, non seulement compromet la transcendance parfaite de l'être premier, mais, par une conséquence logique, le dépouille, devant la raison humaine, d'un certain nombre de prérogatives qui sembleraient devoir lui appartenir nécessairement. Nous ne parlerons pas ici de quelques thèses positives fort discutables, de la théodicée scotiste, telles ces " distinctions formelles " qui introduisent, jusque dans l'essence divine, le

---

(1) Nous dirons plus tard comment le principe ontologique de causalité reçoit, dans le thomisme, sa pleine justification critique. Ce problème y est, du reste, identique à celui de la nature de l'être.

décalque multiple de nos concepts imparfaits. Nous voulons signaler surtout la capitulation répétée à laquelle l'auteur des *Theoremata* condamne la raison naturelle devant les problèmes du Transcendant. Par exemple : Dieu peut-il produire immédiatement autre chose qu'un effet unique, qui serait l'intermédiaire obligé de toute action divine ultérieure (comparer le *démiurge* néoplatonicien) ? " Non potest probari Deum posse aliquid *immediate* producere, *nisi tantum unum effectum primum* ". (*Theorema* 16, n. 2, propos. 8; édit. cit., tom. 3, p. 294 b). Dieu n'a-t-il pas épuisé sa puissance dans la création actuelle ? " Non potest probari quod Deus aliquid possit *extra istum ordinem causarum* " (*Ibid.* n. 3, propos. 10).

Une fois amorcé, le flux des propositions agnostiques ou semi-agnostiques continue à couler autant que l'exige une impitoyable logique. Citons-en quelques-unes encore :

1. " Non potest probari quod Deus est *immutabilis*, nec *immobilis* " (*loc. cit.* propos. 13. — Voir les propos. 11 et 12 — p. 295 a).

2. " Non potest probari Deum *carere omni accidente* " (*ibid.* prop. 15).

3. " Non potest probari Deum *carere partibus essentialibus* " (*ibid.*, p. 295 b, propos. 16). Nous appelons l'attention du lecteur sur cette dernière assertion : Duns Scot ajoute, en l'expliquant, les paroles suivantes : " Igitur non probatur quod [Deus] est omnino simplex ; *nec per consequens actus purus.* " (*ibid.*) On voit ici la confirmation d'une remarque que nous avons faite plus d'une fois précédemment : Duns Scot, à l'inverse de S. Thomas, n'identifie pas l'*être* et l'*acte* ; s'il admet, comme les thomistes, la composition d'acte et de puissance en tout être créé, il n'ose cependant, en stricte raison, définir l'être premier par l'*actualité pure :* ce dernier point, à ses yeux, reste indémontrable : et pour cause, car l'actualité pure n'est point " représentable " par notre entendement. Il s'en faut donc que Scot, malgré la similitude des expressions, adopte dans toute sa portée métaphysique, la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. (Voir plus haut, à propos de la " materia primo prima ", pp. 86 et 90).

4. " Non potest probari Deum *esse ubique secundum essentiam* " (*loc. cit.* p. 294 a, propos. 7).

5. " Non potest probari Deum *esse vivum* " (*Theor.* 14, n. 1, propos. 1, édit. cit. tom. 3, p. 284 b), "... *esse sapientem* vel *intelligentem* (*ibid.* propos. 2), " *esse volentem* " (*ibid.* p. 285 a, propos. 3).

6. " Non potest probari Deum *habere aliquam operationem manentem in se* " (*ibid.* propos. 4).

7. " Concessis quatuor conclusionibus proximis [= esse vivum..,

sapientem.., volentem (1)], licet non probatis, non potest probari Deum *aliquod aliud a se intelligere et velle* " (*ibid.* propos. 5).

Et — toujours pour la même raison fondamentale — l'agnosticisme s'étend à la nature même et à la destinée de notre propre âme: " Non potest probari *animam rationalem esse immortalem* " (*Theor.* 14, n. 5, propos. 18; édit. cit. p. 286 a; et cf. IV Sent. d. 43, q. 1, 2, nº 23). " Non potest probari *hominem esse ordinatum ad aliquam beatitudinem in hac vita non attingibilem.* " (*ibid.* propos. 19).

§ 5. *Conclusion.*

A bien examiner la philosophie de Duns Scot, on s'aperçoit qu'elle reprend les points de vue les plus essentiels de l'ancien augustinisme médiéval: l' " être " se distinguant mal de l' " entité "; l'intelligibilité directe de l'individu corporel, ou l'individuation sans rapport nécessaire à la matière; la tendance à un empirisme intellectuel soit intuitif, soit réceptif; et toutes thèses connexes. L'originalité de Duns Scot consiste, non seulement à avoir réduit cet ensemble de propositions, plus ou moins traditionnelles, en un système admirablement agencé, mais plus encore peut-être à avoir tenu la gageure d'édifier un réalisme modéré au moyen d'éléments qui, de leur nature, appelaient, soit un ontologisme intuitionniste, soit un nominalisme aigu. Les transpositions perpétuelles que nécessitait ce réalisme dogmatiste font, pour nous, la difficulté des thèses spécifiquement scotistes. La conciliation de l'inconciliable s'y opère verbalement, par décret, par définition hardie, en présentant l'antinomie elle-même pour un mode de l'être et pour une loi interne du concept: songeons par exemple à la " distinctio formalis a parte rei " et à l' " unitas realis minor numerali ", projections audacieuses du " mode propre " de l'entendement dans le réel.

Si l'on concède à Scot cet amalgame suspect d'unité et de multiplicité, on doit le suivre jusqu'au bout, car sa dialectique ne bronche pas. Mais alors même, malgré des apparences parfois plus brillantes, on n'obtiendra pas de lui une métaphysique aussi compréhensive que celle de S. Thomas; lorsqu'on fera le bilan du scotisme, on devra, au total, y compenser un semi-agnosticisme par un semi-fidéisme.

---

(1) Nous avons conscience que cette interprétation — la plus naturelle, nous semble-t-il, au double point de vue logique et grammatical — s'écarte de celle de Cavell, inspirée par le désir d'atténuer la portée des propositions précédentes.

Après avoir paru disputer la palme à Platon, au point d'encourir le reproche d'ontologisme platonicien, on ne se trouvera, tout compte fait, séparé d'Occam que par la frêle barrière d'une affirmation réaliste mal justifiée. Car Occam, peut-on dire, c'est *Duns Scot, moins le dogmatisme réaliste.* (1)

A partir de Duns Scot, l'antique antinomie de l'Un et du Multiple, désormais rouverte, va s'engager dans des voies nouvelles et prendre de plus en plus les apparences d'un conflit entre la *tendance ontologiste* ou *rationaliste* et la *tendance empiriste.* Jusqu'à l'avènement de la critique kantienne, la philosophie moderne — que nous antidaterons d'Occam — ne sera guère qu'un va et vient entre les deux tendances. Et ce développement en partie double ramènera successivement au jour nombre de présupposés latents dans les philosophies médiévales non-thomistes.

---

(1) En terminant cette rapide monographie, nous tenons à répéter qu'elle n'embrasse qu'un aspect — important il est vrai — de la philosophie de Duns Scot. Pour mettre celle-ci dans son plein jour, il faudrait étudier aussi, chez le grand Docteur franciscain, la *métaphysique de la volonté* et marquer le complément qu'elle apporte à quelques impuissances de la spéculation pure. Nous croyons d'ailleurs que D. Scot, sans avoir professé l'indéterminisme absolu qu'on lui a parfois attribué, isolait trop l'intelligence de la volonté : il introduisait ainsi, en métaphysique, un principe dissolvant.

Répétons aussi — car nous ne voudrions pas qu'il subsistât de malentendu à ce sujet — que nous n'ignorons pas les objections soulevées récemment contre l'authenticité de telle ou telle œuvre, traditionnellement attribuée à D. Scot. Qu'en faut-il penser ? Pour mener à bien cette délicate « recherche de la paternité », nul n'est mieux qualifié ni outillé que les savants éditeurs de Quarrachi. A eux de poser, si c'est possible, le verdict définitif, dans leur édition, impatiemment attendue, des *Opera Scoti.* Nous avons dit franchement pourquoi les conclusions de leurs « essais » préparatoires ne nous avaient pas convaincu sur tous les points. S'il appert finalement que le *De rerum principio* et les *Theoremata* ne sont pas de Scot, mais de disciples plus ou moins fidèles, on conviendra — et cela seul importe à notre dessein — que le tableau tracé par nous représente au moins un « milieu scotiste » assez proche du Maître subtil.

Livre IV.

VERS LE CONFLIT MODERNE DES RATIONALISMES ET DES EMPIRISMES. (1)

(1) Pour l'histoire de l'épistémologie à la fin du moyen-âge et dans la période moderne, nous nous sommes très peu servi d'ouvrages généraux, préférant nous en rapporter à l'impression directe des textes. Citons pourtant, à titre spécial: Prantl (ouvrage cité au livre II). — Ueberweg-Heinze. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Bd. III. *Die Neuzeit.* 10e éd. Berlin 1914. — Windelband, W. *Die Geschichte der neueren Philosophie.* 3e éd. 2 vol. Leipzig 1904. — Windelband, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.* 4e éd. Tübingen 1907. — Höffding, H. *Histoire de la philosophie moderne,* trad. Bordier. 2 vol. Paris 1906. — Fischer, K. *Geschichte der neueren Philosophie.* 5 vol. 2e éd. Heidelberg 1865-1869, et éditions ultérieures.

CHAPITRE 1.

La rupture avec le réalisme médiéval.

L'antinomie, si largement esquissée par les Eléates, de l'unité intelligible s'opposant à la multiplicité de l'expérience, avait été transmise aux premiers philosophes médiévaux sous la forme diminuée de l'alternative porphyrienne, alternative étroite et tyrannique, qui ne laissait le choix qu'entre deux termes également inacceptables : d'un côté, la subsistance des unités abstraites, génériques et spécifiques : c'était la *contradiction dans les choses ;* de l'autre côté, la réalité des seuls individus multiples ; c'était la *faillite de la pensée abstraite.* Dans ce dilemme, qui inaugurait la querelle des Universaux, l'antique " unité objective de l'intelligence ", qu'affirmait Parménide, était remplacée par *des* unités secondaires, multiples elles-mêmes, *les* concepts.

A partir de Jean de Salisbury, prévalut une solution schématique, presque exclusivement dialectique, qui permettait de glisser entre les mors du dilemme de Porphyre : les unités conceptuelles abstraites ne désignent pas, disait-on, des " unités universelles subsistantes ", mais seulement les " similitudes objectives " des individus. L'idée générale garde ainsi une valeur réelle, bien que son mode propre s'écarte du mode concret des objets eux-mêmes.

Cette échappatoire dialectique, pour précieuse trouvaille qu'elle fût, ne constituait point, par elle seule, une solution positive et métaphysique de l'alternative de Porphyre, et encore moins une solution complète de l'antique antinomie de l'Un et du Multiple. S. Thomas le premier retrouva celle-ci dans toute son ampleur, et en précisa les termes beaucoup mieux même que ne l'avait fait Aristote. Sans se borner à réconcilier dialectiquement concepts abstraits et individus concrets, il isola, pour le maîtriser totalement, le principe dernier de leur opposition : dans les concepts, l'unité transcendantale et analo-

gique de l'*être;* dans les individus, la multiplicité pure de la *matière.*

Toute la psychologie et toute la métaphysique thomistes développent la solution de cette antinomie fondamentale, dont nous n'aurons le tableau d'ensemble qu'aux dernières pages de ce livre. Toutefois, ce que nous en avons aperçu jusqu'ici montre déjà sur quel ensemble de thèses, étroitement liées, repose l'équilibre de la solution thomiste. Omettre ou altérer une de ces thèses, c'est, à la fois, compromettre le réalisme modéré, conquête suprême de la critique ancienne, et rallumer le conflit de l'Un et du Multiple.

Faut-il rappeler quelles étaient ces thèses solidaires ? Nous les avons dérivées d'un théorème psychologique propre à l'aristotélisme thomiste : l'*universalité du concept direct,* ce qui signifie que l'objet primaire de notre intelligence est la " quidditas abstracta rerum materialium ", synthèse véritable de matière et d'intelligible ; tout autour se rangeaient, comme des corollaires, les thèses qui érigent la quantité matérielle en *principe radical d'individuation* et l'être analogique en *principe suprême d'unité* de l'objet conceptuel. Le tout fait bloc. Une philosophie vient-elle à nier l'universalité du concept direct, c'est à dire à poser " l'intelligibilité en soi " de l'individu matériel, elle s'écartera par le fait même, sauf inconséquence, des thèses thomistes connexes : individuation, intellect-agent (activité synthétique de l'intellect-agent), analogie (distinction d'être et d'essence dans les choses créées) : Et le contre-coup de cette transposition de thèses se fera sentir immédiatement : en Métaphysique, par de l'incertitude sur la fonction de la quantité et sur la portée de la transcendance ; en Logique, par l'abandon du réalisme modéré, soit qu'on y substitue un réalisme excessif, dogmatique et plus ou moins prochainement contradictoire, soit qu'on délaisse ouvertement le réalisme pour le nominalisme empiriste.

Ainsi donc, la cohérence d'un petit groupe de thèses métaphysiques et psychologiques avec le réalisme modéré est si étroite que leur abandon entraîne, bon gré mal gré, sauf illogisme, en deçà ou au-delà de cette position moyenne.

Duns Scot fut un illustre exemple des répercussions étendues que peut avoir l'adoption d'un faux point de départ. Il concevait l'objet propre de notre pensée autrement que S. Thomas. Comme beaucoup de ses contemporains, et avec toute l'ancienne école dite augustinienne, il répugnait à la théorie thomiste de l'individuation et de la connaissance indirecte du " singulier " matériel. D'autre part, il sympathisait moins encore avec le nominalisme préthomiste. Aussi, en logicien impeccable, fut-il amené à ce réalisme formaliste, qui

projette dans l'absolu ontologique les modalités mêmes de notre intelligence imparfaite et fragmentaire.

La réaction contre cet excès de réalisme ne se fit pas attendre. Malheureusement, au lieu de rechercher et d'amender le principe initial de la rupture d'équilibre, on prit exactement les mêmes points de départ antithomistes ; mais cette fois, pour éviter d'arrêter l'oscillation à droite, comme Duns Scot, on l'arrêta à gauche. Après l'écart par excès de réalisme, ce fut l'écart par défaut.

Si paradoxale que cette proposition paraisse à première vue, on peut dire que le nominalisme quelque temps disparu de la scène médiévale, reprit une popularité nouvelle sous l'égide des *mêmes* principes métaphysiques et psychologiques qui inspirèrent le très réaliste Duns Scot. Ne pourrait-on même soutenir que ce dernier, par l'éclat qu'il rendit à plusieurs thèses de l'ancien augustinisme, ait contribué malgré lui à la résurrection du point de vue antiréaliste ?

Nous avons observé plus haut que l'occamisme n'était guère que le scotisme moins le réalisme dogmatiste. Il faudrait déjà en dire autant de la philosophie des principaux *précurseurs d'Occam :* transfuges du thomisme, comme *Durand de Saint-Pourçain,* ou bien élèves de Scot, comme *Pierre Auriol.* Occam ne les dépasse guère que par une critique plus incisive et plus impitoyablement conséquente avec elle-même.

On sait les attaches du dominicain *Durand* († 1332) avec le nominalisme. Elles seraient déconcertantes si, par ailleurs, il était resté fidèle aux grandes thèses caractéristiques de la métaphysique thomiste. Mais son *Commentaire des Sentences* nous le montre partisan décidé de l'intellection directe des objets singuliers, de l'individuation formelle sans rapport à la matière, de l'entité propre de la matière, etc, et par contre, très logiquement, adversaire des théories de " l'espèce intelligible " et de l'intellect-agent, c'est à dire de la théorie thomiste du concept.

" Quod... dicitur, écrit-il, quod individua eiusdem speciei non differunt in quidditate vel natura communi, verum est, ut accipitur secundum absolutam eius rationem.. Quae tamen convenientia est *solum secundum rationem,* sicut et *unitas naturae secundum speciem est solum unitas rationis.* Sed in natura et quidditate accepta secundum realem existentiam differunt, et in principiis naturae consimiliter acceptis. Et haec sunt *haec* materia, et *haec* forma. Et quod subditur, quod *forma non est haec nisi quia recipitur in materia signata, materia autem non signatur nisi per quantitatem, falsum est.* Nam

forma per seipsam intrinsece est haec. Signatio autem *materiae,* qua dicitur haec, non est per quantitatem, sed competit ei *per aliquid sui generis,* sicut quod sit *ens* et *unum* ". (Durandi a S. Portiano, *super Sententias.* Parisiis, 1539. 2 dist. 3, qu. 2, fol. 104. 3. G).

" ...Advertendum est quod *primum cognitum ab intellectu non est universale sed singulare.* Quod patet primo, quia primum obiectum et omnis per se conditio obiecti praecedit actum potentiae. Potentia enim per suum actum non facit suum obiectum sed supponit... *Sed universale vel conditio universalis non praecedit actum intelligendi,* imo fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri : esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis vel invididuationis ; ita quod *esse universale est denominatio obiecti* ab actu sic intelligendi, sicut dictum fuit in libro I, distinct. 19. Ergo universale non est primum obiectum intellectus, nec universalitas est eius conditio per se ; et ita primum intellectum non est universale ". (*op. cit.* 2 dist. 3, qu. 7, fol. 107. 1. Q).

" Si dicatur quod esse universale, praecedit omnem intellectionem: quia.. intellectus agens facit universalitatem in rebus et eius actio praecedit intellectionem, saltem ordine naturae : non valet, quia, ut visum fuit lib. I [dist. 3, qu. 5] *fictitium est intellectum agentem ponere,* etc ". (*Ibid.* R). " Et si dicatur quod intellectus agens non facit universale nisi quia cum phantasmate causat speciem in intellectu quae repraesentat rem in universali, non valet, quia probatum est supra *quod nulla species est in intellectu quae repraesentat ei suum obiectum* ". (*Ibid*).

Ces deux ou trois passages résument assez exactement le point de vue de Durand : on voit qu'il réédite certaines thèses scotistes (entité propre de la matière et de la forme, individuation indépendamment de la matière, intellection directe du singulier) ; ce qui ne l'empêche pas, sur d'autres points. de s'aventurer plus loin que Duns Scot, dans le sens même où ce dernier eût été entraîné sans le contrepoids de son réalisme (inutilité de l'intellect-agent, de la " species " ; nominalisme).

Si Durand de Saint-Pourçain devint nominaliste par infidélité au thomisme, *Pierre Auriol* († 1331) semble l'être devenu par infidélité au scotisme. Religieux franciscain et probablement auditeur de Duns Scot à Paris, son indépendance d'esprit lui fit abandonner le réalisme du grand docteur de son Ordre, sans toutefois pousser

cette conversion — ou cette défection (1) — jusqu'à embrasser des opinions spécifiquement thomistes. Il ne pouvait dès lors qu'aboutir au nominalisme.

A vrai dire, concernant la connaissance intellectuelle des individus, il ne se rallie ni à la doctrine de Scot ni à celle de S. Thomas. (*Comment. in Sent.* auctore Petro Aureolo. Romae 1696. I dist. 35, 4a pars, art. 1, pp. 805-813 et art. 3, pp. 818-819). Toutefois, comme Durand, il repousse la thèse thomiste de l'individuation par la matière : " Omnis res est seipsa singularis ". Le problème de l'individuation n'a plus de sens, selon lui, dès le moment où il est bien établi que l'universalité n'appartient d'aucune façon aux choses réelles : car alors leur individualité étant primitive, et se confondant avec leur subsistance, ne requiert pas d'explication spéciale.

Aussi, poursuit-il, la connaissance *vraie* ne consiste point dans cette connaissance abstraite, quidditative, par laquelle nous contemplons seulement la forme de notre pensée objective (" formam specularem "), mais dans la référence ultérieure de cette forme abstraite, ou de cette quiddité, aux individus existants.

On ne s'étonnera pas que le nominalisme d'Auriol l'entraîne vers un empirisme qui dépasse de beaucoup celui d'Aristote ; nous en trouvons l'aveu occasionnel dès les premières pages des *Sentences:* à propos d'une démonstration particulière, voici ce qu'il dit de la " via experientiae " : " Prima quidem (via huius demonstrationis) *via experientiae,* cui adhaerendum est potius quam quibuscumque Logicis rationibus, cum ab experientia habeat ortum scientia, et communes animi conceptiones, quae sunt principia artis, unde [-inde ?] sumantur secundum Philosophum. Unde *signum est sermonum verorum convenientia cum rebus sensatis* " (*op. cit.* Prologus, p. 25, aF, bA).

Cette prépondérance, accordée, en matière théorique, au critère de la vérification sensible, annonce de loin l'éclosion, désormais inévitable, du plus pur empirisme sur le terrain nominaliste.

Mais ne nous attardons pas en compagnie de ces précurseurs.

---

(1) Il semblerait que quelques-uns ne la lui aient pas aisément pardonnée. Dans l'exemplaire — dont nous nous servons en ce moment — de son *Commentaire sur les Sentences* (édité seulement en 1696), une plume ancienne a décoré les pages de garde de deux notes aigre-douces : ".. auctore Petro Aureolo, etc.. Scoticae doctrinae infensissimo, quia ad eius intellectionem pervenire non potuit, licet purpura sacra condecoratus ". — " Contra subtilissimum Scotum hic Doctor sentire ausus est, cuius neque discipulus esse poterat ".

Le nominalisme (plus exactement : le terminisme), sous sa forme systématique et conséquente, fut l'œuvre du " Venerabilis Inceptor ", le franciscain anglais *Guillaume d'Occam* (avant 1300, † vers 1349), élève, assure-t-on, de Duns Scot à Paris (1).

Bien que l'occamisme reste, à beaucoup d'égards, un système de transition, son importance est extrême dans l'histoire de l'épistémologie, car il inaugura un mouvement de pensée d'où sortit, après quatre siècles, la formule moderne de la Critique de la Connaissance.

---

(1) Cette circonstance, généralement admise par les historiens, a été récemment contestée. Quoi qu'il en soit, les Œuvres d'Occam révèlent chez lui une connaissance très directe du scotisme.

CHAPITRE 2.

L'AGNOSTICISME FIDÉISTE D'OCCAM.

Les thèses de l'ancien augustinisme médiéval, adoptées et systématisées par Duns Scot, auraient dû pousser celui-ci vers une philosophie nominaliste, n'eussent été les convictions réalistes, non moins fermes, qu'il professait par ailleurs. Mis dans la nécessité pratique de concilier les unes avec les autres, il opéra leur jonction sous le couvert du principe antinomique qui inspire sa déconcertante " distinctio formalis ex natura rei ".

Occam, que ne retenait aucun préjugé réaliste, put se livrer plus complètement à la logique interne des points de départ médiévo-augustiniens : comme il se souciait fort peu de les compléter ou de les corriger par des postulats dogmatiques quelconques, il devait fatalement aboutir à un nominalisme franc. C'est là ce que nous considérerons d'abord, en esquissant l'épistémologie occamiste.

Comme bien l'on pense, une épistémologie nominaliste n'était pas de nature à refouler l'agnosticisme qui avait trouvé déjà un si large accès dans la philosophie de Duns Scot : on pressent chez Occam un agnosticisme renforcé. Nous en relèverons, dans la seconde partie de ce chapitre, l'influence dissolvante sur la métaphysique occamiste.

§ 1. — *Esquisse de l'épistémologie d'Occam.*

Occam (1) distingue, chez l'homme, trois genres de connaissances :

1°. La connaissance intuitive sensible ;

---

(1) Nos références se rapporteront aux œuvres et aux éditions suivantes d'Occam : 1° *Summa totius logice* Magistri Guielmi Occham Anglici, logicorum argutissimi, nuper correcta. Venetiis 1508. 2° Magistri Guilhelmi de Ockam ; *super quattuor libros sententiarum.* Lugduni 1495. 3° *Quotlibeta septem...* Venerabilis inceptoris fratris Guilhelmi de Ockam anglici. Argentine 1491. N. B. Les deux derniers ne portent pas de pagination. Nos citations développent les abbréviations, mais respectent l'orthographe du texte d'Occam.

2° La connaissance intuitive intellectuelle ;

3° La connaissance abstractive.

Quelle est la nature et quels sont les rapports de ces trois ordres de connaissance ?

Le premier, l'*intuition sensible,* reste, pour Occam, à peu près ce qu'il fut pour ses prédécesseurs scolastiques : une assimilation immédiate, quantitative, et donc relative, des formes matérielles par nos facultés sensorielles organiques. Le sens est d'ailleurs incapable de nous représenter soit l'essence, soit l'existence de l' " objet en soi " : de celui-ci, il nous fournit seulement le " signe " phénoménal.

La connaissance *intuitive intellectuelle* demande une définition précise.

Elle a pour objet l'" existentiel ", c'est à dire le fait contingent, soit externe et sensible, soit purement interne et spirituel. Lisons le texte même d'Occam.

La connaissance objective d'une vérité s'obtient dans un jugement. Or, dit-il, " nullus actus partis sensitivae est causa immediata et prima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus ". (*Sent.* Prolog. qu. 1, lit. U). Aussi, " ad noticiam alicuius veritatis contingentis, non sufficit noticia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere preter illam etiam noticiam intuitivam intellectivam ". (*Ibid.* lit. Y). Notre intelligence présente d'ailleurs deux espèces de connaissances inférieures au jugement, l'une purement appréhensive, l'autre intuitive : " Certum est quod intellectus potest habere noticiam incomplexam tam de Socrate quam de albedine, cuius virtute non potest evidenter cognoscere an sit albus vel non, sicut per experientiam patet ; et preter illam potest habere noticiam intuitivam virtute cuius potest evidenter cognoscere quod Socrates sit albus (si sit albus) ". (*Ibid.* lit. X).

Mais alors la connaissance sensible ne devient-elle pas superflue? " Patet... quod tales veritates contingentes [de singulari materiali dato in tempore] non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quum sunt sub sensu : quia noticia intuitiva intellectiva corporum sensibilium, pro statu isto (1) non potest haberi sine noticia intuitiva sensitiva ipsorum : et ideo sensitiva non superfluit, *quamvis sola noticia intuitiva intellecta sufficeret, si esset possibile eam naturaliter esse, pro statu isto, sine noticia intuitiva sensitiva :* sic est in

(1) Comparer avec le " pro statu naturae lapsae " de D. Scot (ci-dessus p. 109).

angelis et anima separata, ubi ad noticiam evidentem talium veritatum non requiritur alia noticia intuitiva sensitiva ". (*Ibid*).

Quel est exactement l'*objet* de cette intuition primitive de notre intelligence ? " Noticia intuitiva rei est talis noticia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non ; si sit quod sit res, statim iudicat intellectus rem esse, et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius noticiae... Similiter noticia intuitiva est talis, quod quum aliqua cognoscuntur quorum unum inheret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim, virtute illius noticie incomplexe illarum rerum, sciret si res inhereret vel non inhereret, si distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus... Sicut si Socrates in rei veritate est albus, illa noticia Socratis et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Socrates sit albus, dicitur noticia intuitiva. Et universaliter, omnis noticia incomplexa termini vel terminorum, seu rei vel rerum, virtute cuius potest evidenter cognosci aliqua veritas contingens, maxime de presenti, est noticia intuitiva " (*Ibid.* lit. Z. Cf. *Quodl.* I, qu. 15).

Cette connaissance intuitive s'exerce aussi sur des faits contingents internes et suprasensibles : " Patet etiam quod intellectus noster, pro statu isto, non tantum cognoscit *sensibilia,* sed etiam in particulari et intuitive cognoscit *aliqua intelligibilia,* que nullo modo cadunt sub sensu, cuiusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et huiusmodi, que potest homo experiri inesse sibi, que tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt ". (*Sent.* Prol. qu. 1, lit. HH. Cf. *Quodl.* Q. qu. 14),

La connaissance intuitive intellectuelle est une connaissance propre du " singulier " : " Dico.. quod intuitiva est propria cognitio singularis " (*Quodl.* 1, qu. 13). Car la première connaissance intellectuelle *doit* être singulière : " Dico.. quod singulare, predicto modo accipiendo pro cognitione propria, singulari, et simplici, est primo cognitum ". (*Ibid.*) " Universale est obiectum primum primitate adequationis, non primitate generationis ". (*Ibid.*) (1).

Cette description d'Occam nous est précieuse pour comprendre ce que peut bien représenter, aux yeux des Scolastiques de la fin

---

(1) La quest. I du Prologue des *Sentences* renferme une longue discussion sur la nature de la connaissance intuitive intellectuelle et sur son opposition à la connaissance abstractive proprement dite. C'est là qu'il faudrait chercher un exposé détaillé de la doctrine d'Occam sur les Universaux. Pour économiser la place, nous citerons de préférence, quand ce sera possible, le résumé concis que présente la Logique.

du moyen âge, la " connaissance intellectuelle intuitive de l'individu ". Elle ne consiste pas en un coup d'œil pénétrant, atteignant l'individualité à sa racine même, c'est à dire dans la dépendance intime de l'être individuel relativement à sa cause ontologique : Dieu connaît ainsi l'individu, parce qu'il connaît adéquatement l'être. L'intuition humaine des individus est plus modeste. (1) Elle saisit l'écorce de l'individualité, c'est à dire les états ou les évènements concrets qui manifestent celle-ci à l'expérience : existence ou non-existence actuelle, inhérence ou non-inhérence appréciée directement dans le changement ou la situation, appartenance ou non-appartenance de qualités sensibles, actes ou états subjectifs...

L'objet de l'intuition individuelle, ce n'est donc pas l'individualité métaphysique, ce sont les *faits individuels* internes ou externes, c'est, en un mot, l'expérience concrète. Et puisque Occam ne va pas jusqu'à supposer que la diversité contingente de cette expérience soit précontenue dans l'esprit, son intuition de l'individu, plus clairement encore que l'intellection directe scotiste, appartient au type *réceptif*. Et même, quoi qu'on dise, elle n'est, *pour majeure partie,* qu'une transposition de l'expérience sensible et matérielle à l'intelligence.

Mais la connaissance intellectuelle intuitive est doublée d'une connaissance *abstractive*.

Celle-ci présuppose la première : " Noticia abstractiva primo formatur mediante intuitiva " (*Quodl.* 1, qu. 13). Neutre vis-à-vis de l'existence ou de la non-existence, elle résulte toujours plus ou moins prochainement d'une élaboration des perceptions individuelles, groupées selon leurs ressemblances, sous un point de vue commun qui puisse les désigner toutes et chacune (2). Ce point de

---

(1) L' " haecceitas ", pour D. Scot lui-même, est, quoique intelligible, totalement indéfinissable.

(2) Occam expose, à diverses reprises, le mécanisme de l'abstraction. Par exemple, au livre II des *Sentences,* qu. 25, lit. O : " Universalia et intentiones secunde causantur naturaliter sine omni activitate intellectus et voluntatis [c'est-à-dire, sans activité spontanée comparable à celle de l'intellect-agent des thomistes, comme aussi sans intervention volontaire] a noticiis incomplexis terminorum per istam viam : quia primo cognosco aliqua singularia in particulari intuitive vel abstractive [c'est-à-dire en faisant abstraction de l'existence et de la non-existence], et hoc causatur ab obiecto vel habitu derelicto ex primo actu; et habita noticia statim ad eius presentiam, si non sit impedimentum, sequitur naturaliter alius actus distinctus a primo, terminatus ad aliquod tale esse obiectivum [c'est-à-dire se terminant à un être " objectivé " dans

vue commun, pris sur des choses, est ce que les uns appellent " intentio anime ", d'autres " conceptus ", d'autres " passio anime ", d'autres " similitudo rei ". (*Log.* I, cap. 12. fol. 6, col. 1).

Le *concept,* ou l' " intentio anime ", joue dans l'intelligence le même rôle que le *mot* dans le langage : il est avant tout un " signe " : " Est igitur primo sciendum quod intentio anime vocatur quoddam ens in anima *natum significare aliquid* ". (*Log.* I, cap. 12. fol. 5, col. 4). " Illud autem existens in anima, quod est *signum rei,* ex quo propositio mentalis componitur, ad modum quo propositio vocalis componitur ex vocibus, aliquando vocatur intentio "... (*Ibid.* fol. 6, col. 1). " Unde quum aliquis profert propositionem vocalem, prius format interius *propositionem unam mentalem* que nullius idyomatis est... *Partes* talium propositionum mentalium vocantur conceptus, intentiones, similitudines, intellectus ". (*Ibid*).

Le *concept* est donc distinct du mot, qui en est le signe extérieur ; il fait fonction de *terme dans la proposition mentale* et y *signifie* les choses *individuelles.*

Nous devons approfondir la " signification " que revêt le concept dans la proposition mentale.

Tout d'abord, le concept peut être de *première intention* ou de *seconde intention,* selon que la chose signifiée, quelle qu'elle soit, y est désignée *directement en elle-même, comme objet,* ou bien, si cette chose est un concept, envisagée *réflexivement, comme " signe "* d'autres objets. " Stricte autem vocant [vocatur] *intentio prima* nomen mentale natum pro suo significato supponere " (*Ibid.* col. 1), " qualis est intentio anima predicabilis de omnibus hominibus, similiter intentio predicabilis de omnibus albedinibus, et sic de aliis " (*Ibid.* paulo superius) (1) " *Intentio* autem *secunda* est illa que est signum talium intentionum primarum, cuiusmodi sunt tales intentiones : genus, species et huiusmodi " (*Ibid.* col. 1) (2).

---

l'intelligance] quale prius vidit in esse subiectivo [" in esse subiectivo ", c'est-à-dire dans un sujet extérieur, dans un être " subjectivé " hors de la pensée]. Et ille actus secundus producit universalia et intentiones secundas et non presupponit eas. Exemplum : aliquis videns albedinem intuitive vel duas albedines, abstrahit ab eis albedinem in communi ut est species ; et non est aliud nisi quod ille due noticie incomplexe terminate ad albedinem in singulari, sive intuitive sive abstractive, causant naturaliter, sicut ignis calorem, unam tertiam noticiam..."

(1) Par ex. le terme " homo " dans la proposition : *ille homo est homo* (*Ibid*).

(2) Par ex. le terme " animal " dans la proposition : *animal est genus.* (*Ibid*).

N. B. C'est à tort que des historiens ont considéré comme identiques,

Donc, d'une manière générale, l' " intentio secunda " aussi bien que l' " intentio prima ", " est quoddam in anima, quod est signum naturaliter significans aliquid pro quo potest supponere, vel quod est vel potest esse pars propositionis mentalis ". (*Ibid*).

Le concept, tant de première que de seconde intention, n'est pas un signe quelconque, mais un *signe naturel* des choses ; on vient de l'entendre déclarer par Occam : " naturaliter significans ". En ceci le concept diffère du mot, signe arbitraire. Mais, à part cette différence, on pourrait assimiler l'universalité du mot à celle du concept : " Quoddam est universale *naturale,* quod est signum naturale predicabile de pluribus ; ad modum quo fumus naturaliter significat ignem, et gemitus infirmi dolorem, et risus interiorem letitiam ; et tale universale non est nisi intentio anime, ita quod nulla substantia extra animam est tale universale.. Aliud est universale *per voluntariam institutionem,* et sic vox prolata, que est vere qualitas una numero, est universalis, quia est signum voluntarie institutionis ad significandum plura. Unde sicut vox dicitur communis, ita potest dici universalis ". (*Log.* I. cap. 14. fol. 6, col. 4).

Les textes cités contiennent déjà la réponse d'Occam à cette question : quelle est la *valeur réelle de l'universel ?* C'est, *au moins,* de signifier, dans la proposition, les individus réels : sur ce minimum, les Scolastiques sont d'accord : " conceptus supponunt pro rebus, quae sunt individuae ". Mais n'est-ce *que* cela ? Que serait-ce ? répond Occam. Et la manière même dont il conduit sa démonstration est significative : elle procède par exclusion des deux seules hypothèses qu'il juge concevables, la subsistance de l'universel comme tel dans les choses (*Log.* I. cap. 15. fol. 6, col. 4), et secondement, le formalisme de Scot (*Log.* I, cap. 16, fol. 7, col. 2). Il n'a pas de peine à montrer que la première est contradictoire, et conduirait d'ailleurs à l'identité absolue, panthéistique, de l'être. Quant à la seconde, elle repose sur un principe fallacieux : l'existence objective d'une distinction, soi-disant formelle, qui cependant ne serait pas une distinction réelle : ce qui revient à vouloir insinuer un troisième membre entre être et non-être (1). Et la démonstration s'achève sur cette double réfutation.

---

dans la terminologie d'Occam, " concept universel " et " intentio secunda ". L' " intentio prima " est déjà *de soi* un signe universel, et c'est même sur celui-ci que porte tout l'intérêt de la discussion entre Occam et les réalistes. L' " intentio secunda " désigne l'universel réflexivement connu comme universel.

(1) " Videtur tamen aliquibus quod universale aliquo modo est extra animam et in individuis, non quidem distinctum ab iis realiter, sed tan-

Occam résume en ces termes, qu'il convient de prendre au sens strict et exclusif, sa théorie des universaux : " Recapitulando ergo de universalibus dicendum est, quod quodlibet universale est quedam intentio anime significans plura pro quibus potest supponere. Et ideo una intentio, distincta ab alia, predicatur de alia, non quidem per se, sed pro re quam significat. Et ideo per tales propositiones non denotatur quod una intentio sit alia. Sed denotatur frequenter quod illud quod significatur per unam intentionem sit illud quod importatur per aliam. Huiusmodi autem universalia non sunt res extra animam : propter quod *non sunt de essentia rerum nec partes rerum ad extra ;* sed sunt quedam entia *in anima,* distincta inter se et a rebus extra animam : quorum aliqua sunt *signa* rerum ad extra, alia sunt signa illorum [signorum], sicut hoc nomen universale est signum omnium universalium. (*Log.* I. cap. 25. fol. 10, col. 4 et fol. 11, col. 1).

Les concepts généraux, formés soit à partir d'intuitions singulières soit à partir de concepts déjà universels, constituent ni plus ni moins une immense *sémantique naturelle,* groupant de diverses façons les objets individuels, les distribuant en classes dûment étiquetées. Lorsque je dis : "*Petrus est homo*", cela signifie : "*Individuum illud pro quo supponit* (=quod significat, ou bien : cuius locum in propositione tenet) *conceptus Petri, unum est ex individuis pro quibus supponit conceptus hominis*". Lorsque je dis : " L'homme est un animal raisonnable ", je dis que l'ensemble des individus désignés par le symbole conceptuel " homme " est contenu à la fois dans la classe des individus groupés sous le symbole " animal " et dans la classe des individus groupés sous le symbole " raisonnable ", — à l'*intersection* des deux classes, diraient nos modernes Logisticiens. La vérité de pareils jugements ne saurait avoir qu'une seule règle : la fidélité au symbolisme naturel qui rattacha tels individus à tel concept ; et cette vérité ne saurait non plus avoir d'autre portée que celle-ci : être l'*expression abrégée et coordonnée d'une somme d'expériences individuelles.*

---

tum formaliter. Unde dicunt quod in Socrate est natura humana, que contrahir ad Socratem per unam differentiam individualem que ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter. Unde non sunt due res : una tamen non est formaliter alia. Sed haec opinio videtur esse irrationabilis : quia in creaturis non potest esse aliqua distinctio qualitercumque extra animam, nisi ubi sunt res distincte ; si ergo inter illam naturam et illam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distincte". (*Log.* I, cap. XVI, fol. 7, col. 2)

L'expérience directe de l'individuel demeure le seul point de contact entre la logique et la métaphysique : " Nihil potest naturaliter cognosci in se nisi cognoscatur intuitive ". (I *Sent.* dist. 3, qu. 2, lit. F).

On le voit, la logique occamiste se résout tout entière en une *logique de l'identité,* en une Algèbre de la Logique : elle ne fait autre chose que grouper des " supposita " sous des symboles collectifs, transposer des unités équivalentes, effectuer des sommes, déplacer des étiquettes. C'est donc une dialectique fondée sur la seule *extension* des concepts, sur ce principe du contenant et du contenu, qui va bientôt, chez les successeurs d'Occam, envahir toute la logique. La *compréhension* du concept, c'est à dire l'association des notes intelligibles qui le constituent, ne représente plus que la configuration interne du symbole lui-même, quelque chose comme la forme, la couleur et le numéro d'ordre d'une étiquette. Or, une logique comme celle-ci est frappée, en vertu de ses principes constitutifs, de radicale impuissance à dépasser l'expérience concrète et multiple : elle ne rend que ce qu'elle a reçu.

Voilà, pour l'essentiel, le point de vue du nominalisme — disons plus exactement du conceptualisme terministe — d'Occam.

Mais, observera-t-on peut-être, le raisonnement par exclusion qui y conduisit Occam n'est pas concluant : entre la théorie du formalisme de Scot et la théorie du concept défini comme signe purement " suppositif ", il y avait place pour l'hypothèse d'un *réalisme modéré,* qui ferait exprimer aux concepts abstraits les similitudes vraiment objectives des choses. C'est juste ; mais, au risque de créér la satiété par nos redites, considérons encore le sens — *unique* — selon lequel cette troisième hypothèse ébranlerait le raisonnement d'Occam.

La " similitude des choses " est une expression ambiguë. Veut-on exprimer par là la simple possibilité, pour des objets individuels, d'être groupés sous un concept universel, leur pure " aptitude " à ce rapprochement? Occam ne la conteste pas : " ab esse ad posse valet illatio " : les choses sont ainsi groupées sous nos concepts, elles se prêtent donc à l'être. Et cette aptitude n'est même pas quelconque : le symbolisme du concept étant " naturel ", le lien n'est donc pas arbitraire entre certain état des choses et le concept universel dans lequel se parfait leur similitude.

Occam, en concédant ceci, renierait-il son propre terminisme ? ne serait-il au fond qu'un *réaliste méconnu?*

De tout temps, il se rencontra, dans les écoles de logique, des

élèves qui se posèrent, non sans étonnement, la question, et s'efforcèrent en vain de découvrir une divergence incontestable entre le nominalisme d'Occam et le réalisme modéré. Leur excuse, c'est que la clef du mystère gît en métaphysique, et qu'il n'est pas tellement aisé de discerner clairement les attaches métaphysiques de la logique.

Chose plus déconcertante, des maîtres de la Scolastique moderne, auteurs de Traités estimables, se sont posé, après Suarez, la même question. On nous permettra de noter en passant cette réflexion exégétique du grand théologien espagnol : " Merito reprehendendi sunt (Nominales) quoad aliquos loquendi modos, nam in re fortasse non dissident a vera sententia : nam eorum rationes huc solum tendunt, ut probent universalitatem non esse in rebus, sed convenire illis prout sunt objective in intellectu, seu per denominationem ab aliquo opere intellectus, quod verum est ". (*Metaph. Disp.* 6, sect. 2, n. 1 ; sect. 5, n. 3. Venetis, 1619. Tom. I, p. 131, a).

Nous jugerons tout à l'heure si les conséquences avouées et les répercussions réelles de l'occamisme justifient, de la part d'un réaliste, cette sympathie accueillante. Tout s'explique si l'on veut bien se rappeller que Suarez — esprit éminent, sans conteste — vivait, comme ses contemporains, dans une ambiance créée par le nominalisme, et que, malgré sa réaction expressément réaliste en logique, il n'avait pas réussi à se débarrasser complètement, en métaphysique, du virus secret qui diminuait — d'aucuns disent : qui faussait — d'avance la portée d'un effort méritoire. Suarez en effet, comme Duns Scot, comme Occam, pose en thèse la connaissance intellectuelle directe du singulier matériel, l'individuation des choses sensibles indépendamment de leur matière, l'identité réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures, l' " entité " de la matière et de la forme considérées en elles-mêmes, etc.

Revenons à Occam. Il pouvait chercher à l'universalité du concept un certain fondement dans la " similitude aptitudinale " des choses individuelles, sans laisser pour cela d'être terministe et de s'acheminer avec une parfaite rigueur logique à des conséquences qu'aucun réaliste modéré n'eût admises. Car aussi bien, le réalisme modéré suppose autre chose qu'une quelconque " similitude aptitudinale " des choses : il suppose une similitude *vraiment objective,* qui se puisse définir complètement en termes de réalité ; et il n'en est pas d'autre que la similitude d'une " forme ", qui se multiplie, toute semblable à elle-même, dans la quantité. Cette thèse distinctive du réalisme thomiste est aussi la seule expression adéquate du réalisme modéré. (Voir ci-dessus, livre III, ch. 2, § 3, b).

§ 2. — *Conséquences destructrices et agnostiques.*

D'ailleurs, Occam lui-même, qui s'entendait à raisonner, va nous montrer où mène son épistémologie terministe. On jugera l'arbre à ses fruits.

L'occamisme accumule les ruines, sciemment.

a) *En Logique.* En logique, nous l'avons vu, le lien qui rattachait, chez Aristote et chez les Scolastiques réalistes, l'universel à la forme des choses matérielles, est définitivement rompu ; rompu aussi, dans la genèse de l'universel sous l'action de l'intellect-actif, le rapport qui s'établit, d'après S. Thomas, entre l'unité relative de l'objet fini et l'unité absolue de l'être tout court : l'analogie de l'être est étrangère à l'occamisme. La logique cesse donc d'avoir une portée métaphysique. Elle devient un jeu stérile de symboles, que les héritiers d'Occam vont compliquer de plus en plus et vider de contenu, au point de la ramener au niveau d'une grammaire.

b) *En Psychologie.* En psychologie, il fallait s'y attendre, l'unité stricte du composé humain se morcelle : entre les opérations purement corporelles, les opérations des facultés sensibles, et enfin les opérations de l'entendement, subsiste bien une certaine coordination extérieure, mais non plus cette collaboration intime, cette compénétration *en un même acte objectif* de connaître, qui manifestait, aux yeux d'un thomiste, l'unité formelle de l'individu humain. Occam superpose, dans l'homme, une forme de corporéité (c'est la thèse même de Duns Scot), une âme sensitive et une âme intellective réellement distinctes (1).

D'intellect-agent, point, ou à peine un simulacre (2). De

---

(1) Voir par ex. *Quodl.* II, qu. 10 : " Utrum anima sensitiva et intellectiva in homine distinguantur realiter... Dico ad istam questionem *quod sic,* sed difficile est hoc probare... Probo tamen quod distinguuntur realiter.." " Ad principale dico, quod hominis est tantum *unum esse totale, sed plura esse partialia". Ibid.* qu. 11 : " Utrum anima sensitiva et forma corporeitatis distinguantur realiter tam in brutis quam in hominibus " : il répond affirmativement, comme à la question 10.

(2) Du moins Occam ne reconnaît, en faveur d'un intellect-agent, aucune preuve rationnelle évidente : s'il en admet l'existence, c'est sur la foi d' " autorités ". Encore, s'agit-il d'un intellect-agent diminué, se confondant avec l'activité intellectuelle en général, comme l'entendait Duns Scot, et non pas de cet intellect-agent dont la fonction était parfaitement définie dans le thomisme. Cf. II *Sent.* qu. 25. Occam conclut comme suit la discussion développée en cet endroit : " Per predicta potest haberi occasio respondendi ad omnia argumenta que probant

" species ", c'est à dire de " déterminant cognitionnel " produit par l'intellect-agent et faisant la médiation entre la sensibilité et l'acte d'intellection, point davantage. Occam n'a cure de ces superfétations du réalisme ; et lui-même ne se soucie pas de définir en termes métaphysiques la coordination qu'il constate entre les trois plans formels de l'individu humain.

Voici conséquence plus grave. Entre la sensibilité et l'intelligence, on remarque sans doute, à l'expérience directe, une certaine différence. Mais aller plus loin, prouver que les états internes de l'intelligence, simples signes de groupement d'individus matériels intuitivement connus, prouver que ces états soient nécessairement ceux d'une " forme immatérielle ", ou plus encore, strictement " spirituelle ", comment un terministe le pourrait-il ? Occam ne croit pas philosophiquement démontrables l'immatérialité et la spiritualité de l'âme humaine (1). Comme philosophe, il n'est pas tellement sûr, non plus, que l'âme intellective soit " forme du corps humain " (2). Elle pourrait, à la rigueur, subsister séparément à la façon d'une cause motrice. Et dans cette seconde hypothèse, la doctrine averroïste, qui attribue une seule et unique intelligence active à l'ensemble de l'humanité, devient irréfutable en raison. (*Quodl.* I, qu. 11, vers la fin).

L'incertitude la plus irrémédiable envahit donc la psychologie traditionnelle. Faut-il ajouter que la cause de ce désarroi n'est guère malaisée à découvrir : Occam a perdu le seul point de vue d'où toutes les perspectives sur la métaphysique s'harmonisaient entre elles ; de la sensibilité à l'entendement, il ne voit plus ni démarcation bien tracée, ni rapport nécessaire ; d'une part, l'intelligence lui apparaît moins active que réceptive (3) ; d'autre part,

---

activitatem intellectus : tamen teneo oppositum, *propter sanctorum auctoritates et philosophorum,* que non possunt salvari sine activitate intellectus... Ad hoc etiam sunt rationes probabiles, licet non necessario concludant".

(1) " Dico quod, intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem, incorruptibilem, que tota est in toto et tota in qualibet parte, non potest sciri evidenter per rationem vel experientiam quod talis forma sit in nobis, nec quod intelligere talis substantiae sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis... Sed ista tria solum fide tenemus ". (*Quodl.* I, qu. 10)

(2) Cf. le texte cité dans la note précédente, et le premier article de la même Question.

(3) Voir ci-dessus, p 129. En outre, par ex. : passivité de l'entendement humain devant la causalité des objets individuels, *Quodl.* I, qu. 13 ; passivité de l'intelligence angélique devant la causalité de l'objet, même

dans sa philosophie, l'unité de l'être s'éparpille et tend à se confondre avec celle de l'individuel contingent. Une fois rompu l'équilibre naturel de la pensée objective, la métaphysique tout entière devait être ébranlée.

Poursuivons notre enquête. L'homme n'est pas seulement intelligence, il est volonté. Chez S. Thomas, l'opération libre de la volonté humaine obéit à une finalité absolue, qui lui est intellectuellement proposée : la fin dernière de la volonté est aussi la fin dernière de l'intelligence. Pour Occam, un pareil finalisme est encore moins concevable que pour Duns Scot, opposé lui aussi à la conception thomiste : un système de signes conceptuels ne saurait contenir l'expression d'une fin dernière. La volonté, au regard de l'intelligence, demeure donc autonome, et sa liberté consistera dans un indéterminisme irrationnel : elle procède par coups d'état.. Les auteurs appellent ceci du volontarisme ; chez Occam, c'est bien plutôt l'impuissance à trouver une justification rationnelle de l'acte libre. Or, précisément, l'absence d'une justification rationnelle de l'acte libre empêche Occam de " démontrer " la liberté humaine : alors que S. Thomas déduit celle-ci à priori de la finalité absolue de la volonté,Occam doit se contenter d'une preuve expérimentale, moins décisive, en tous cas. (*Quodl.* I, qu. 16).

c) *En Cosmologie.* La même impuissance de la philosophie terministe se dévoile en cosmologie. Une science rationnelle du monde exige un système de lois naturelles, c'est-à-dire de rapports généraux et nécessaires, dégagés de l'expérience directe par induction. Occam conserve de l'induction le nom et les méthodes (voir *Log.* III, cap. 31 sqq. fol. 89 sqq.), mais il ne dispose d'aucun principe pour en fonder la valeur objective.

Cependant, pourrait-on objecter, puisqu'il admet un symbolisme *naturel* des concepts, ne suppose-t-il pas par le fait même une relation stable entre le système des signes conceptuels et l'état réel des objets ? Ce minimum d'objectivité ne suffirait-il pas à la valeur de la science ? Peut-être ; mais ce minimum même n'est ici rien moins qu'assuré, car un " signe naturel ", dans la terminologie d'Occam, est simplement un signe qui s'impose en dehors de tout libre choix : " naturel " sera tout signe qui n'est point " arbitraire " ou " conventionnel ". Le signe conceptuel, admettons-le,

---

matériel, II *Sent.* qu. 16, lit. G sqq. Comparer avec la doctrine de Duns Scot, ci dessus, p 106.

m'est *imposé* par une nécessité subjective ; mais j'ignore absolument s'il correspond au dessin *réel* des choses ; je sais qu'il résume mes expériences passées, je suis porté à m'y appuyer pour prévoir et guider mes expériences futures ; mais de sa valeur pour la prévision, en d'autres termes, de sa valeur symbolique anticipative, je n'ai, à vrai dire, aucune garantie rationnelle. Où la chercherais-je ? Du monde je ne connais qu' une chose : les individus qui traversent mon expérience et se groupent dans mon souvenir.

d) *En Métaphysique générale.* Les individus ? c'est trop dire encore, car je n'en connais pas le principe interne d'unité, ce qui les fait vraiment individus. Les individus qu'appréhende mon intelligence se réduisent au revêtement différentiel des êtres : ce sont uniquement les " faits " concrets, dans leur existence fugitive, dans leurs conjonctions et disjonctions, dans leurs groupements spatiaux et temporels. Ma philosophie n'est donc pas même une métaphysique de l'individu.

Et, sur quelle autre base s'appuyerait une Métaphysique générale terministe ? Son point de départ est, forcément, l' " individuel ". Mettons les choses au mieux : l'individuation, pour Occam n'aurait encore qu'un sens possible : en termes subjectifs, la présence dans une intuition empirique ; en termes objectifs, l'existence concrète : " Quelibet res, *eo ipso quod est,* est *hec* res ". " Quelibet res singularis *seipsa* est singularis. . .quia singularitas *immediate* convenit illi cuius est " (I *Sent.* dist. 2, qu. 6, lit. P). Or le fait empirique de l'existence, externe ou interne, ne livre *que lui-même* : et la métaphysique se réduirait donc, tout au plus, à un inventaire d'individus.

A la vérité, moi, terministe, je parle comme tout le monde de substances, de causes et de fins. Qu'on ne s'y trompe pas. Dans la substance, je ne reconnais pas une stricte unité d'être. Quant au lien causal, mon intelligence l'atteint seulement dans la causalité empirique et pour autant qu'il se confond avec la succession et le changement : la productivité et la dépendance métaphysiques, n'étant pas intuitivement perceptibles, sont des abstractions, donc des " symboles " de rapports concrets, pas autre chose.

Occam semble se rappeler cette conséquence de son nominalisme, lorsque, critiquant la notion de Cause première, il écrit : " Non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus ; quia non potest probari sufficienter quod sint

aliqua effectibilia *preter generabilia et corruptibilia,* quorum cause sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et celestia corpora ; quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quecumque, nec aliquod corpus celeste, causatur ab aliquo efficiente ". (*Quodl.* II, qu. 1). Aussi, l'argument aristotélicien du Premier Moteur appelle-t-il toutes réserves. (*Ibid.*)

La finalité des choses, en tant qu'elle se distingue de leur efficience aveugle, n'offre pas plus de garanties rationnelles ; d'où l'induirais-je, en effet, cette finalité objective ? " Non potest demonstrari quod omnia propter que agunt cause naturales cognoscuntur vel diriguntur ab aliquo ; quia hoc solum verum est in his que possunt diversimode moveri ad unum vel ad aliud, et non determinantur ex natura sua ad aliquem effectum certum, quod fines eorum cognoscuntur et diriguntur ; quia aliter non moverentur plus ad unum quam ad aliud... Sed causa mere naturalis, que ex natura sua determinat sibi certum effectum et non alium, non requirit precognoscentem nec ductorem. Saltem ratio naturalis non concludit quod requirat. Verbi gratia, Ignis approximatus ligno calefacit eum, sive hoc intendatur a cognoscente sive non. Et si queras quare tunc plus calefacit quam frigefacit, dico quod natura sua talis est ". (*Quodl.* II. qu. 2). " Ideo non potest probari quod tale agens agat propter finem ". (*Quodl.* IV. qu. 6.)

e) *En Théodicée.* Ce n'est pas tout. Occam nous doit des aveux plus compromettants. Puisque les idées générales n'ont d'autre valeur que de signifer collectivement des objets individuels expérimentés, quel peut bien être le sens de la déduction logique qui s'appuierait sur la " compréhension " des concepts, c'est-à-dire mettrait en œuvre les notes intelligibles qui en définissent la configuration interne ? Cette déduction resterait purement idéale : simple analyse, simple application de la norme d'identité à la phénoménologie interne de ma pensée ; de signification objective, aucune. A regret, mais contraint par la logique de son point de vue, le nominalisme coupe donc la seule et pauvre paire d'ailes qui eût permis à l'intelligence humaine de s'élever, par dessus l'expérience sensible, vers le monde des réalités transcendantes.

La *transcendance de Dieu,* déjà soustraite aux prises de notre raison naturelle par les principes qu'Occam garde en commun avec Duns Scot, devient doublement inaccessible, lorsque ces principes s'aggravent d'une épistémologie nominaliste.

Par quelles voies, en effet, arrivons-nous à la connaissance de Dieu ? Par la voie de la causalité, par la voie de la finalité,

par la voie de la suréminence (via eminentiae). Or, partout notre raison fléchit avant d'atteindre une conclusion ferme et pleine.

" Non potest sciri evidenter quod Deus est " (*Quodl.* I, qu. 1), déclare Occam. Veut-on définir Dieu " aliquid nobilius et... melius omni alio a se ", jamais on ne démontrera son existence : " hec propositio : Deus est, non est per se nota, quia multi dubitant de ea ; nec potest probari ex per se notis, quia in omni ratione tali accipietur aliquid dubium vel creditum ; nec etiam nota est per experientiam, ut manifestum est ". (*Ibid.*) Toutefois, si l'on se contentait de définir Dieu : " id quo nihil est melius, prius vel perfectius ", on pourrait en démontrer l'existence, car, en toute hypothèse, existe un être non dépassé en perfection : " quia aliter esset processus in infinitum, nisi esset aliquid in entibus quo nihil esset prius aut perfectius ". (*Ibid.*) Mais cette conclusion ne nous mène pas bien loin ; car une pareille priorité et une pareille perfection sont toutes relatives ; et l'on ne saurait d'ailleurs démontrer que leur possesseur soit unique : " Ex hoc non sequitur quod possit demonstrari quod tantum unum est tale ; sed hoc fide tantum tenemus " (*Ibid*).

Mais l'argument classique, démontrant Dieu comme Cause première et universelle ?

Occam en fait explicitement la critique dans la question 1 du *Quodlibetum* II : " Utrum possit probari naturali ratione quod Deus sit prima causa efficiens omnium ".

Non, répond-il, car on ne saurait prouver que Dieu soit cause *immédiate* de toutes choses, ni même qu'il soit du moins leur cause *médiate.*

D'abord, " non potest probari... quod Deus sit causa immediata efficiens omnium ". En effet, " non potest sufficienter probari quin alie cause, puta corpora celestia, sint sufficientes respectu multorum effectuum ; et per consequens frustra poneretur causa efficiens immediata illorum " (*loc. cit.*) ; c'est à dire que la causalité divine immédiate devient superflue dès qu'on admet une causalité seconde. Mais supposons prouvée la causalité immédiate de Dieu, alors c'est la causalité seconde qui devient superflue, et la raison naturelle exigerait plutôt l'*occasionnalisme :* " Si posset probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens omnium, non posset naturali ratione probari quod esset causa partialis necessaria vel insufficiens omnium ; eque faciliter posset probari naturali ratione quod esset causa sufficiens omnium : et ita frustra ponerentur alie cause efficientes ". (*Ibid.*)

Toutefois pour prouver l'existence de Dieu, il suffirait de démontrer l'existence d'une cause première *médiate* de l'univers, quitte à s'accommoder, entre Dieu et les choses, d'une espèce de démiurge néoplatonicien. Cette échappatoire est coupée net par Occam ; dans un texte, dont nous avons cité déjà quelques lignes, il fait la critique de toute causalité transcendante : " Secundo dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicuius effectus ; quia non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia preter generabilia et corruptibilia, quorum cause sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et celestia corpora : quia non potest probari sufficienter quod substantia separata quecumque, nec aliquod corpus celeste, causatur a quocumque efficiente. Nec etiam de anima intellectiva (que est tota in toto et tota in qualibet parte) demonstrative potest probari quod ab aliquo efficiente causatur, quia non potest demonstrari quod talis anima sit in nobis, sicut dictum est in primo quotlibet. Et ex istis sequitur demonstrative quod non potest probari quod Deus sit causa mediata alicuius effectus ; quia si posset probari quod Deus esset causa mediata respectu unius effectus, posset probari quod esset causa immediata respectu alterius in genere cause efficientis. Sed secundum non potest probari. Ergo nec primum. (*Ibid.*) (1).

Serions-nous plus heureux en cherchant à démontrer Dieu comme Fin dernière universelle ? Les textes que nous avons cités plus haut, à propos de la finalité, nous enlèvent cet espoir. D'ailleurs, Occam le déclare expressément : " Non potest demonstrari quod [Deus] sit finis omnium " (*Quodl.* III, qu 1. " Quarto dico.. ").

Et nous pressentons bien que la " via eminentiae " ne sera pas plus praticable : " Non potest demonstrari quod [Deus] sit eminentissimus inter omnia " (*Ibid.* " Quinto dico.. ").

Mais supposons même l'existence de Dieu démontrée, que savons-nous de sa *nature ?* Notre raison peut-elle s'élever jusqu'à reconnaître l'absolue transcendance divine ? A vrai dire, toutes les routes sont barrées devant nous, et d'ores et déjà nous nous voyons condamnés à l'agnosticisme. Occam ne nous laisse pas même la ressource d'un argument " ontologique ", à la manière de S. Anselme ou de Duns Scot. Non seulement il repousse ce mode d'argumentation, (2) mais il admet la vérité, ou, du moins, la possibilité

(1) Cf *Quodl.* III, qu. 3 : " Deus est causa mediata vel immediata omnium ; et licet hoc non posset demonstrari, tamen persuadeo auctoritate et ratione ".

(2) Par ex. à propos de l'infinité de Dieu, *Quodl*, III, qu. 1, " Contra quintum.. ", et cf. *Quodl.* II, qu. 2.

philosophique de thèses qui excluent l'idée même d'une vraie transcendance ; ce sont : l'univocité de l'être : " Dico quod Deo et creature est aliquid commune univocum " (I *Sent.* dist. 2, qu. 9, lit. I) ; l'identité de l'essence et de l'existence dans les êtres créés : " Dico quod existentia angeli non est aliud ab essentia sua " (*Quodl.* II. qu. 7) ; enfin, une certaine indépendance de la créature dans le domaine même de l'être : par exemple, à la question " utrum creatura possit creare ", Occam donne une réponse négative, mais en faisant observer que c'est là chose bien difficile à prouver en raison : " Dico ego tamen quod non, quia experientia, qualis est nobis possibilis, est solum hec, quod nunquam vidimus creaturam creare " (*Quodl.* II. qu. 9). Chacun voit que l'expérience est sans compétence aucune dans cette question purement métaphysique ; l'incertitude d'Occam provient uniquement de ce que, plus encore que Duns Scot, il a démantelé et nivelé la notion d'Absolu.

Du reste, la pierre de touche de la vraie transcendance, c'est l'*infinité intensive.* Duns Scot renonçait à la démontrer rationnellement. Plus tard, Suarez, qui adoptera quelques points de départ de l'ancien augustinisme médiéval, ne la trouvera, non plus, pleinement garantie que par la foi. Devant une pareille thèse, l'occamisme est réduit à une impuissance plus complète encore : " utrum possit probari ratione naturali sufficienter quod Deus sit infinite virtutis in vigore ". " Dico ad istam questionem quod non ; quia infinitas Dei non potest probari nisi per effectum ; sed per effectum non potest probari sufficienter " (*Quodl.* II. qu. 2 ; cf. *Quodl.* III. qu. 1, *Quodl.* VII. qu. 17 à 24).

Pour un thomiste, au contraire, l'infinité intensive de Dieu est une thèse absolument évidente et nécessaire : sans elle, la métaphysique thomiste n'a pas de sens.

Nous croyons superflu d'insister sur des thèses agnostiques secondaires, qui se rencontrent dans les œuvres d'Occam, par exemple : l'impossibilité de prouver en raison l'unité de Dieu (*Quodl.* I qu. 1) ; de prouver qu'il ait connaissance de ses créatures (*Quodl.* II qu. 2) ; de prouver le vouloir qu'il exercerait sur elles (*Quodl.* II. qu. 2). A la rigueur donc le mot " Dieu " pourrait ne désigner que *le* principe inconscient — ou *les* principes inconscients — des choses finies et muables. C'est peu ; et il n'est guère d'agnostiques modernes qui rejettent ce minimum.

Du reste, l'agnosticisme seul protège encore Occam contre la thèse averroïste fameuse des " deux vérités ", qui consiste à admettre la coexistence possible de deux vérités contradictoires, l'une

de foi, l'autre de raison. Sur des points particuliers, il put paraître s'y rallier en fait, sinon théoriquement : *A,* vrai selon Aristote, serait faux selon la théologie (Voir, p. ex. *Log.* III. cap. 31. fol. 89, col. 3, 4). Hâtons-nous de disculper le philosophe anglais de toute imputation d'averroïsme : il est beaucoup trop agnostique pour faire figure de rationaliste averroïste. Jamais il n'a prétendu que *A* et *non-A* pussent être simultanément vrais. *A,* déduit de purs symboles abstraits, n'a point, au fond, de valeur absolue : ce n'est qu'une vérité philosophique apparente ; *non-A,* garanti par révélation, mérite seul une adhésion sans réserves. Loin d'opposer la raison à la foi, Occam aurait pu anticiper le mot fameux de Kant : " J'ai entamé le domaine de la raison pour faire place à la foi ". Car, vraiment, l'agnosticisme d'Occam, moine un peu étrange, mais croyant sincère, ne le rend pas du tout sceptique sur les réalités transcendantes. Les lacunes de la connaissance rationnelle, il les trouve comblées d'avance par la foi révélée, à laquelle il donne son adhésion libre. Le *fidéisme* théologique corrige chez lui l'agnosticisme (1).

f) *En Morale.* Enfin, si de la théodicée nous passons à la morale, de nouveau nous nous heurterons aux débris des systèmes traditionnels. Le nominalisme d'Occam ayant ruiné la valeur objective de la déduction des concepts, où découvrir la norme absolue de la moralité ? Dans les rapports naturels des choses ? Nous ne saisissons que les rapports généraux de symboles subjectifs. Peut-être, si Occam eut vécu au XIXe siècle, aurait-il tenté de fonder la seule morale que permettait son épistémologie : une morale empirique, une science positive des mœurs (2). Mais, émule de Scot, il renchérit sur son illustre confrère et trouve une issue, en harmonie avec les idées franciscaines de cette époque, dans le *volontarisme absolu.* Il n'y a ni bien ni mal en soi — pas plus d'ailleurs qu'il n'y

---

(1) Beaucoup de propositions sont ainsi renvoyées explicitement au domaine de la foi révélée : p. ex. infinité de Dieu : " conclusio certa per fidem " (*Quodl.* VII, qu. 24), unité de Dieu (*Quodl.* I, qu. 1), spiritualité de l'âme (*Quodl.* I, qu. 10), etc.

(2) C'eût été là tout ce qui demeurait logiquement possible, après avoir sacrifié la finalité absolue de la volonté : " Non potest demonstrari quod voluntas possit velle maius bonum quolibet bono finito, quia non potest probari aliquod bonum infinitum esse. Similiter non potest probari quod voluntas inclinetur ad volendum bonum quod est infinitum, non plus quam quod non inclinetur ad volendum impossibile, quia hoc diceret infidelis ". (*Quodl.* III, qu. 1)

a de vrai en soi. Est " bien " ce que la volonté première, Dieu, a librement voulu — comme aussi est " vrai " ce qu'il a librement créé. Il aurait pu instituer une loi morale répartissant autrement le juste et l'injuste, le bien et le mal (1).

Comment, alors, l'homme connaîtra-t-il la loi morale ?

En connaissant le libre vouloir de Dieu. Peut-être ce vouloir divin est-il imprimé dans l'essence des choses, mais, en ce cas même, notre raison demeurerait impuissante à le discerner, puisqu'elle ne force pas le secret des essences. Pour connaître avec certitude la loi morale, l'homme devra donc recourir à la *révélation positive* que Dieu a faite de son vouloir. Une fois de plus le fidéisme se substitue à la science.

---

(1) La théorie du péché et de la pénitence est tout imprégnée, chez Occam, de cette idée du souverain et arbitraire domaine de Dieu sur l'ordre moral. Par ex. (IV *Sent.* qu. 9, lit. E) : " Ex istis patet quod Deus non peccaret quantumcumque faceret omnem actum, sicut causa totalis, quem nunc facit cum peccatore, sicut causa partialis... Deus ad nullum actum potest obligari ; et ideo, eo ipso quod Deus vult, hoc est iustum fieri.. Unde si Deus causaret odium sui in voluntate alicuius, sicut causa totalis,.. nunquam talis peccaret nec Deus ".

CHAPITRE 3.

La double source d'antinomies léguée a la philosophie moderne par l'Occamisme.

---

§ 1. — *La diffusion du Nominalisme.*

Ce serait amoindrir la philosophie moderne que de vouloir la faire sortir tout entière, par déduction logique, du nominalisme d'Occam ; nous ne prétendrons pas même que l'épistémologie de la période prékantienne, rien que l'épistémologie, ait eu, en réalité, cette filiation exclusive. Beaucoup d'autres facteurs entrèrent en jeu : restauration, plus ou moins exacte, des philosophies antiques ; innovations personnelles de hardis penseurs ; et, par-dessus tout, peut-être, influence de la méthodologie, constamment en progrès, des sciences mathématiques et des sciences inductives. Néanmoins, si large que l'on fasse la part de ces influences diverses, il faut reconnaître que la philosophie moderne, se développant sur un terrain profondément travaillé par le Nominalisme, acquit de ce chef une teinte épistémologique assez prononcée et assez uniforme pour trahir, sous la bigarrure des Ecoles, une unité génétique profonde.

La fortune du Terminisme occamiste fut rapide et souvent durable. Ici ou là, il est vrai — à Paris, par exemple — une réaction thomiste, ou bien thomiste et scotiste, mit fin à une période triomphale. Mais le Terminisme, banni des chaires officielles, n'était point banni pour cela des esprits : d'autant moins que, par une revanche, dont la portée ne pouvait encore être appréciée à cette époque, il avait déposé un germe sournois de Nominalisme chez ses adversaires eux-mêmes.

Souvent il arriva que pas mal de thèses terministes furent professées sans aucun hommage, fût-ce celui d'une modeste référence, à la mémoire du " Venerabilis Inceptor " dont elles tiraient origine. Après trois siècles, en 1637, un éditeur d'Occam, se plaint encore de cette rapine effrontée. Le mérite exceptionnel de la philosophie d'Occam frappera, assure-t-il, tous ceux qui daigneront faire une

étude attentive de son œuvre. D'ailleurs " agnoscunt melius ii (et nostra quidem tempestate) qui huius sapientiae fructibus adlibatis germina in propria viridaria transferre gestiunt, videlicet, sese novae sententiae, ac opinionis Choriphaeos existimantes, et praedicantes, quas vetustissimas, ut est videre, ab hoc uno Guilielmo penitus mutuarunt. (*Philosophia naturalis* Guilielmi Occham, Angli Min. Con. a M. P. Bonaventura Theulo O. S. Fr. Min. Conv. Romae 1637. — Ad lectorem.)

Plus souvent encore il se fit que, sans aucun plagiat de l'occamisme, par simple déteinte d'une mentalité philosophique trop largement propagée pour qu'on se souciât de la rattacher à des origines précises, on laissât les problèmes vitaux de la philosophie se poser dans les *cadres étroits,* créés jadis par le Nominalisme scolastique. On excluait ainsi d'avance certaines solutions. Inconsciemment — ou à peine consciemment — on enfermait la pensée dans un petit nombre d'alternatives fondamentales, sans prendre garde que peut-être ces alternatives étaient factices et devaient s'évanouir devant la simple possibilité d'un terme moyen.

L'esprit ne sentait pas sa captivité ; car si certaines issues étaient bloquées, il en restait, croyait-on, un nombre suffisant pour rassurer ; et puis, rien n'empêchait de s'en frayer de nouvelles. Il n'est pas jusqu'aux amateurs affichés de la tradition ancienne qui ne pussent calmer leurs alarmes et croire de bonne foi qu'ils marchaient dans les pas des ancêtres : car les " Questions ", les " Commentaires ", des " Traités " entiers, continuaient d'offrir l'enchaînement coutumier des formules d'antan ; c'est ainsi, par l'effet d'un long et insensible glissement, que certains promoteurs de la rénovation scolastique des XVIe et XVIIe s. caressèrent l'illusion de se croire fidèles à S. Thomas, bien qu'ils abandonnassent précisément les thèses qui font l'unité caractéristique du thomisme.

Entretemps, certes, le vrai thomisme continuait de vivre, mais d'une vie confinée, dans les écoles dominicaines et dans quelques milieux scolaires, comme fut assez longtemps Cologne. Son esprit sinon toutes ses thèses, eut une longue survie chez les mystiques allemands et néerlandais. (1) Parfois même, le thomisme étendit latéralement quelque influence et s'en fut interférer, dans d'autres écoles, avec le principe nominaliste : il en résulta des philosophies

---

(1) Nous espérons le montrer dans un autre ouvrage, si toutefois nous trouvons le loisir de poursuivre nos travaux sur la psychologie des mystiques.

malaisées à classer, parce qu'elles manquent d'une stricte unité d'inspiration. Mais, au total, outre que le thomisme des thomistes eux-mêmes vint souvent à s'altérer, il faut bien reconnaître que le crédit de cette philosophie, durant la période prékantienne, fut relativement limité, et ne suffit pas à neutraliser l'influence nominaliste.

En fait, répétons-le, toute la philosophie moderne se développera *sur la base du nominalisme ;* elle portera dans ses flancs un double principe d'antinomie, qu'il importe de définir nettement dès ici même, afin d'en discerner, plus tard, dans l'histoire des systèmes, les conséquences échelonnées.

§ 2. — *Première source d'antinomie : le rapport de la sensibilité et de l'entendement.*

On se rappellera que la philosophie de *St Thomas* reconnaît, dans le concept, une unité synthétique, résultant de l'investissement du " phantasme " — terme d'une élaboration sensible et quantitative — par l'unité formelle de l'intelligence, ou, ce qui revient au même, par l'unité intelligible de l' " être ". L'intelligence, comme telle, n'a aucun contact immédiat avec son objet extérieur ; elle ne contemple pas non plus le phantasme à la manière d'un objet ; mais, par nécessité de nature, elle rapporte sa propre unité interne à la diversité qualitative du phantasme (" convertit naturaliter se ad phantasma "). Cette conformation active de l'intelligence au phantasme, n'est d'ailleurs concevable que par l'identité ontologique de l'âme, du plan de la sensibilité au plan intellectuel, ou si l'on veut, par l' " unité substantielle du composé humain ". Un concept exige donc nécessairement : 1. Dans la sensibilité, une représentation quantitative, un " phantasme ", à quoi il puisse être rapporté. 2. Dans l'intelligence, une unité inquantitative, qui se particularise, se " spécifie ", par sa relation même au phantasme. L' " universel direct ", objet primaire de notre intelligence, selon les thomistes, réalise la synthèse de cette double condition.

S'il en est ainsi, la représentation sensible, malgré son essentielle relativité, revêt, outre sa fonction pratique ou motrice, une fonction proprement *objective :* le phantasme, dans sa réalité matérielle, étant indispensable à la diversification interne et spécifique du concept. L'unité de la sensibilité et de l'entendement apparaît donc extrêmement étroite, car elle seule rend possible l'activité intellectuelle de l'homme.

Chez Occam, au contraire, par un développement logique de principes empruntés à Duns Scot et à toute la tradition scolastique anti-thomiste, l'unité synthétique du sens et de l'entendement, dans le concept, fait place à une simple coordination extrinsèque de la sensation et du concept : les sens expriment à leur façon les évènements contingents ; l'intelligence, de son côté, les perçoit intuitivement, selon son mode propre. (1) Au lieu d'un entendement et d'une sensibilité, unis à la fois et distincts par leur collaboration étroite à l'unité synthétique du concept, l'un y apportant la forme, l'autre la matière, Occam juxtapose en nous deux facultés qui semblent avoir, au fond, le même objet formel : on assure bien que la sensibilité est matérielle, l'entendement immatériel ; à y regarder de près, la différence s'efface. L'une des deux facultés devient donc superflue : laquelle sacrifier ?

Il fallut des siècles pour se résigner au sacrifice ; on y vint pourtant. L'*empirisme,* que ne retenaient point des préjugés ontologistes ni des scrupules spiritualistes, finit par biffer l'entendement immatériel, qui se trouva réduit à la fonction d'un " sens interne ". Ailleurs, dans l'*école cartésienne,* on opta pour l'entendement immatériel. Du coup, on se trouvait fort embarrassé de la sensation sacrifiée : on crut devoir la ramener à l'entendement, en faire une intellection confuse. Mais alors, il fallait renoncer à expliquer, par une passivité matérielle du sens, l'origine du contenu divers de nos concepts : l'innéisme (*Descartes, Leibniz*) et l'intuitionnisme ontologiste (*Malebranche*) demeurèrent les seules issues non bloquées pour l'idéogénèse cartésienne. Et puis, par surcroît de malheur, on dut s'apercevoir, un jour, que, dans l'entendement ainsi enflé des attributions du sens, on avait enveloppé quelque chose de la quantité corporelle. Cette onde de matérialité, refluant sournoisement dans l'intelligence même, rendit possible le monisme de Spinoza, aux termes duquel l'étendue s'attache, comme " attribut " constitutif, au suprême Intelligible, à l'Etre absolu.

Mais cette constatation nous amène déjà, à travers l'alternative du sens et de l'entendement, jusqu'au seuil de la raison transcendante.

---

(1) Faut-il rappeler que cette disjonction du sens et de l'entendement— avec son corollaire, l'intellectualisation de la matière — n'alla point sans une méconnaissance fâcheuse de la stricte unité du composé humain. On frayait la voie au dualisme cartésien ; ou même, plus généralement encore, on posait à toute la philosophie moderne, sous une forme insoluble, le problème des rapports du corps et de l'âme.

§ 3. — *Deuxième source d'antinomie : le rapport de l'entendement et de la raison.*

La seconde alternative dans laquelle s'emprisonna la philosophie moderne avant Kant, fut l'alternative de l'entendement et de la raison. (Nous employons le mot " raison " au sens moderne de : " faculté de l'être transcendant ").

Ici encore, qu'on veuille se rappeler le genre d'unité que *S. Thomas,* en vertu même de sa thèse sur l'objet propre de l'entendement humain, devait reconnaître entre ces deux formes de l'activité intellectuelle. Dans le concept direct, issu de l'expérience sensible, l'intelligence revêt de sa propre unité inquantitative, le phantasme quantitatif. Or, nous savons que cette unité propre de l'intellect, devenue l'unité objective du concept, est une unité, de soi illimitée, qui ne se traduit bien que par un mot : l'être. L'acte même qui met l'intelligence en rapport avec le phantasme, ramène le contenu qualitatif de celui-ci à l'unité illimitée de l'être, c'est à dire, le réfère à l'unité absolue. (Voir ci-dessus, p. 77 sqq.).

L'unité particulière qu'acquiert ainsi le contenu qualitatif du phantasme dans le concept, c'est donc, non pas, certes, l'unité absolue de l'être — qui déborde le phantasme, comme elle déborde tout contenu fini — mais une " relation ", une " participation " à cette unité absolue.

Du reste, l'unité absolue de l'être, qui répondrait à la capacité totale de l'intelligence, n'est jamais atteinte, objectivement et en soi, par notre intelligence humaine livrée à ses propres forces : elle est seulement " posée ", dans chaque intellection, comme le principe absolu des unités partielles, conceptuelles, et comme leur " au delà " infini. Si notre raison, n'atteint pas directement son objet transcendant, du moins l'affirme-t-elle implicitement dans l'exercice même de l'entendement : à l'analyse réflexive de dégager cet " implicite ".

Pour un thomiste, donc, l'activité de l'entendement embrasse déjà virtuellement le champ entier de la raison ; en d'autres termes, plus objectifs, l'opposition analogique de l'être contingent, participé, et de l'être transcendant, nous est obscurément " donnée " dans chaque objet d'expérience ; en d'autres termes encore, l'intelligence n'est une faculté universalisante du donné sensible que pour autant qu'elle est une faculté de l'Etre. Ces diverses expressions sont équivalentes.

Entre l'entendement et la raison — ou, si l'on préfère, entre l'expérience et la métaphysique — la contradiction devient impossible, car la première ne se définit qu'en fonction de la seconde.

En va-t-il de même dans les philosophies *nominalistes* (terministes) ?

Rappelons d'abord qu'ici surtout, le nominalisme porte le poids — aggravé d'ailleurs — de quelques principes anti-thomistes de l'époque antérieure. La thèse d'*Occam* est fort simple : l'opération rationnelle, n'étant qu'une opération analytique sur des symboles, est dépourvue de valeur objective. Dans l'alternative " entendement ou raison ", la raison, quintessence d'entendement, abstraction supérieure, ne saurait prétendre à plus de crédit que les abstractions inférieures, encore proches de l'expérience et contrôlables en quelque mesure. L'agnosticisme d'Occam est parfaitement logique et découle de son nominalisme. On ne pourrait y échapper qu'en supposant, outre l'entendement et la raison analytique, une *raison supérieure,* pénétrant directement les arcanes de l'être : ce serait de l'ontologisme intuitionniste (*Malebranche*) ; ou bien, douée de principes innés de connaissance métempirique : ce serait de l'ontologisme innéiste (*Descartes, Leibniz*).

Or, le conflit doit surgir, fatalement, entre une raison supérieure ainsi conçue et l'entendement : de nouveau, l'un ou l'autre terme est virtuellement sacrifié. Laissons, en effet, se développer, disjonctivement, les opérations de cette double faculté ; que constatons-nous ? Les produits de leurs activités respectives, séparés en deux groupes opposés par l'abîme de la contradiction logique. Cette contradiction, nous la relèverons bientôt, avec *Nicolas de Cusa,* non seulement entre raison supérieure et entendement, mais au sein même de l'entendement ; et nous la retrouverons, plus tard, formulée et codifiée dans les antinomies *kantiennes.* Placés devant l'alternative de la raison et d'un entendement d'ailleurs antinomique, les uns, à travers un semi-empirisme indécis (*Locke*), iront finalement jusqu'au phénoménisme agnostique le plus radical (*Hume*) : ils sacrifieront, avec la raison, faculté du transcendant, l'entendement même ; d'autres érigeront l'entendement, c'est à dire la raison purement analytique, en faculté de l'absolu, ce qui est le propre du *rationalisme :* ceux-là, lorsqu'ils seront conséquents jusqu'au bout, s'appelleront *Spinoza* ou *Wolff,* selon qu'ils tiendront pour un rationalisme moniste ou pour un rationalisme pluraliste. D'autres enfin sacrifieront l'entendement à la raison supérieure, et ne trouveront guère de refuge que dans le mysticisme, comme le

Card. de Cusa, ou dans l'ontologisme intuitionniste, comme *Malebranche.*

A l'alternative de la sensibilité et de l'entendement, aussi bien qu'à l'alternative de l'entendement et de la raison, il y avait pourtant un moyen terme — un seul : nous voulons dire, l'unité synthétique de ces trois grands domaines de la connaissance, exprimée dans l'objet propre de notre pensée humaine : l' " universel direct ", la " quidditas abstracta rerum materialium ". Mais l'adhésion, devenue générale, à quelques thèses anti-thomistes fit rejeter cette solution — très logiquement, sinon très heureusement — dans l'ombre. Mal engagée, la philosophie moderne allait s'acheminer — brillamment d'ailleurs — vers des fonds d'impasse.

CONCLUSIONS GÉNÉRALES DU CAHIER I.

Les *Leçons* reproduites dans ce premier Cahier ne forment encore qu'une introduction éloignée au problème moderne de la connaissance métaphysique. Elles mettent cependant en évidence une série de points de vue, qu'il faut avoir repérés pour situer, dans leur perspective exacte, les philosophies critiques plus récentes.

I. Par exemple, il était nécessaire de définir d'abord *le sens et la portée épistémologique du réalisme ancien.* On a tôt fait de le taxer de " dogmatisme ", au sens kantien du mot ; s'en tenir à cette qualification sommaire serait vraiment trop simple. Le réalisme des Anciens reposait sur une base rationnelle, dont on prit très tôt — dès Parménide — une certaine conscience. Dans la philosophie péripatéticienne, cette base est déjà largement triangulée. Prétendrons-nous que Kant eut tort, et que nous aurions tort avec lui, d'appeler " dogmatiques " les métaphysiques de son temps — les seules qu'il connût bien — c'est à dire, pratiquement, la métaphysique leibnizienne-wolfienne ? Pas absolument ; il eut tort seulement d'assimiler *toute* métaphysique de l' " être transcendant " aux métaphysiques d'inspiration cartésienne ; dans ces dernières, ce qu'il y avait de foncièrement " dogmatique ", ce n'était pas le principe réaliste fondamental, c'était la prétention arbitraire d'insérer, purement et simplement, le réalisme dans les cadres de l'entendement. Une critique de l'entendement, non seulement dans son usage empirique, mais surtout dans son usage transcendant, est certes indispensable à toute métaphysique humaine : Kant semble avoir ignoré l'existence des philosophies où cette critique était faite, pour l'essentiel. Nous montrerons du reste, dans les Cahiers suivants, la persistance du principe réaliste chez Kant lui-même et jusque dans les formes les plus outrées, en apparence, du relativisme moderne, fût-ce dans le transcendantalisme méthodologique des néo-kantiens de Marburg.

II. Il fallait aussi, pour bien comprendre l'épistémologie des Anciens, et pour y reconnaître la préparation des théories modernes de la connaissance, souligner *la fonction critique que peut assumer la métaphysique elle-même.*

Nous avons constaté que la doctrine, latente ou formulée, que nous oserions appeler la " critique ancienne de la connaissance ", comprend essentiellement deux aspects : 1° Une critique générale de l'affirmation, comme position absolue d' " être ". 2° Une critique métaphysique du contenu de l'affirmation absolue.

Le premier de ces deux aspects répond assez bien, pour majeure partie, à ce qu'on appellerait aujourd'hui en termes kantiens : une " preuve transcendantale " de l'affirmation absolue : il dépasse seulement la " preuve transcendantale " en ce qu'il s'étend jusqu'à l'absolu de l' " objet ". On pourrait résumer ce premier aspect de la critique ancienne en quelques propositions, dont on retrouverait le fond dans Aristote aussi bien que dans S. Thomas : La nécessité de l'action s'impose à moi, à priori, puisque refuser l'action, c'est la poser. Or la nécessité de l'action appelle logiquement la nécessité de l'affirmation objective (jugement). La nécessité de l'affirmation objective (jugement) entraîne une nécessité correspondante dans l'objet affirmé, en tant qu'objet affirmé. La nécessité de l'objet affirmé, en tant qu'affirmé, c'est, au moins, d'être identique à lui-même (" premier principe ") : la pure variabilité n'est pas objet d'affirmation. Mais la nécessité d'être identique à soi n'a de sens que rapportée à la nécessité absolue de l' " être ". La nécessité absolue de l'être étant ainsi impliquée dans l'action humaine comme la condition dernière de possibilité de celle-ci, contester cette nécessité absolue de l'être, ce serait s'efforcer, par *une action,* de nier *l'action.* Par conséquent, l'affirmation absolue : *l'être est,* s'impose à moi sous peine de contradiction logique, comme aussi s'impose à moi, en vertu de la même nécessité à la fois théorique et pratique, la proposition suivante : " Tout objet d'affirmation, par le fait qu'il est affirmable, se rattache à l'absolu de l'être, et donc, d'une manière ou d'une autre, *est* ".

Si tout objet affirmable, c'est à dire tout objet pensé, est de l'*être,* en un sens réel et absolu, la Métaphysique est fondée ; il ne reste qu'à l'organiser, c'est à dire à discerner et à classer les sens possibles de l'attribution inévitable d'être : car l'attribution d'être, vraie absolument de tout contenu de conscience, ne peut toutefois, sans contradiction, en être vraie dans une signification unique.

C'est ici que le problème, si amplement compréhensif, de l'Un et du Multiple guettait les métaphysiciens antiques. Ils durent chercher un point de vue privilégié, d'où la division de l'objet pensé, en fonction de l' " être ", apparût à la fois nécessaire et cohérente. En d'autres termes, ils durent tâcher à réduire la multiplicité des

affirmations particulières (dans la mesure, du moins, où celles-ci portaient la marque de la nécessité) à l'unité d'un *système* rationnel. A ce titre déjà, la construction métaphysique mériterait d'être appelée une " critique " de la connaissance, puisqu'elle règle, sur des normes nécessaires, les sens légitimes de la prédication absolue d' "être ".

III. Mais la construction métaphysique devient une " critique de la connaissance " à un titre plus spécial, dès qu'elle englobe, dans son triage objectif de l'être, le contenu de la connaissance réflexive, c'est à dire l'opposition même et le rapport du sujet connaissant et de l'objet connu. Cette relation de connaissance, s'imposant, elle aussi, à notre réflexion, comme " objet " de conscience, doit trouver sa place dans le système de l'être. Les Anciens admettaient, en principe, cette exigence : l'être-objet ne va pas sans l'être-sujet, ni réciproquement : " Omne ens est verum ; omne verum est ens ". Il faut donc une *métaphysique de la connaissance.*

Mais une " métaphysique de la connaissance ", en définissant les relations ontologiques, nécessaires et possibles, d'un Sujet et d'un Objet, marque, par là-même, la part du Sujet et la part de l'Objet dans leur relation mutuelle, ce qui revient à dire : trace les limites et la portée de la connaissance elle-même. A ce point de la critique métaphysique, l'on peut parler, non plus seulement de la diversité des " catégories objectives " de l'être, mais de la distinction d'un " modus mentis " et d'un " modus rei " au sein de chaque prédicat objectif.

Nous devrons nous appuyer, plus tard, sur ces considérations, pour découvrir la clef qui commande, dans les théories de la connaissance, la transposition légitime du " ton " métaphysique au " ton " critique, et inversement.

IV. Nous venons de rappeler que la construction métaphysique devait, pour prendre sa pleine valeur critique, constituer un système compréhensif de l' " être ", embrassant, comme partie organique, une métaphysique de la connaissance. Système général de l'être et métaphysique de la connaissance sont donc étroitement *solidaires.* Modifier les principes fondamentaux du système de l'être, c'est, par un contre-coup immédiat, modifier la conception ontologique de la connaissance ; de même que changer le type métaphysique de la connaissance, c'est provoquer — logiquement — une altération dans les autres parties du système général de l'être. On ne s'étonne donc pas de voir, dans l'histoire des doctrines antiques et médiéva-

les — malgré la part de contingence à laquelle n'échappe aucun développement historique — des groupes entiers de thèses métaphysiques présenter une variation parallèle à la variation même de la théorie du concept.

L'histoire montre aussi, d'ailleurs, qu'il n'est point tellement facile de ramasser en un système cohérent l'ensemble des relations qui rattachent à l' " être " tout contenu de conscience, sans exception. *D'un seul point de vue* cet ensemble se découvre dans toute son ampleur. Aristote, chez les Grecs, eut la chance — ou le mérite — de s'y placer. Et S. Thomas, avec plus d'assurance et de précision, ramena la philosophie médiévale à cette position centrale et dominante indiquée par le Stagirite.

En dehors du point de vue aristotélicien, précisé et détaillé dans le sens thomiste, toujours quelque élément du contenu de la conscience se trouve méconnu, ou bien quelque antinomie se dissimule sous des postulats mal critiqués. Nous constatâmes cette impuissance et ces contradictions latentes, tant dans la philosophie grecque, avant Aristote, que dans la philosophie médiévale, après S. Thomas. Synthèse rationnelle encore insuffisamment nouée, ou synthèse déjà nouée qui se relâche : les conséquences logiques essentielles sont les mêmes.

V. Nous les avons notées plus en détail, ces conséquences, dans les philosophies de Duns Scot et d'Occam, où déjà *elles amorcent les diverses lignes d'évolution de la philosophie moderne.* Scotisme et Occamisme représentent les deux formes achevées, l'une dogmatique, l'autre critique, de cette Scolastique non-thomiste, qui se réclamait d'Aristote et lui empruntait maintes formules, sans pénétrer toutefois jusqu'à l'unité profonde de la métaphysique péripatéticienne.

Il ne sera pas sans intérêt de rappeler ici le genre des solutions philosophiques que Duns Scot et Occam, en repoussant les thèses caractéristiques du thomisme, bannissaient, pour longtemps, de l'horizon de la philosophie moderne. En deux mots : ils sacrifièrent l'*unité synthétique* de nos concepts primitifs, où l'intelligible se rencontre avec la matière au sein de l'universel ; corrélativement ils défirent l'*unité substantielle rigoureuse du composé humain,* unité sans laquelle l'unité synthétique du concept devient incompréhensible. Et pourquoi l'une et l'autre unité fut-elle, par eux, méconnue? Sans doute parce que, trop confiants dans notre entendement imparfait, qui morcelle et isole sur le type de la division quantitative, ils ne surent point apprécier à sa juste valeur l'idée thomiste d'une

complémentarité essentielle de la matière et de la forme sous l'unité de l'être, ou plus généralement, l'idée d'une " causalité réciproque " qui oppose relativement, mais non " entitativement ", les termes qu'elle unit.

En sacrifiant la double unité synthétique de nos concepts immédiats et de notre nature humaine, Duns Scot et Occam condamnaient d'avance les philosophes, leurs successeurs, à une oscillation décevante entre des positions extrêmes : en *épistémologie,* ontologisme, ou empirisme étroit avec ses conséquences agnostiques ; en *psychologie,* spiritualisme exclusif, matérialisme épais, ou bien dualisme irréductible. La voie moyenne était bloquée : il fallut l'avènement du kantisme pour y ouvrir de nouveau une issue, insuffisante d'ailleurs.

Nous consacrerons le prochain Cahier à retracer, par grandes étapes, la marche inconsciente que les philosophes, du XVe au XVIIIe siècle, vont effectuer, en deux colonnes divergentes, vers les ultimes conséquences de la Basse Scolastique.

VI. Une dernière remarque. Nous avons montré que l'impuissance de la philosophie de Duns Scot, et à fortiori de la philosophie d'Occam, à prouver, par voie rationnelle, l'absolue transcendance de Dieu, dérivait, en dernière analyse, de leur théorie du concept. Et nous affirmions que la théorie thomiste du concept était seule capable de fonder une véritable connaissance analogique du transcendant, c'est à dire une connaissance qui surmonte la limitation de l'entendement et discerne, dans notre pensée objective, une " signification " dépassant la " représentation " conceptuelle directe.

Nous avouons sans peine que cette thèse thomiste, vraiment hardie, de l'analogie métaphysique appelle une justification critique que nous n'avons point fournie encore. Car, si l'on prétend connaître la relation transcendantale d'analogie, si l'on croit pouvoir légitimement hausser la " signification " de certains concepts au-dessus de ce qu'ils " représentent " immédiatement, il faut bien tout de même, en vertu de la théorie thomiste de la connaissance, que le terme supérieur de l'analogie (l' " analogatum princeps ") —l'objet transcendant " signifié " quoique non " représenté " — soit présent en nous de quelque manière. S'il n'est pas " représenté " en nous selon sa forme propre, comment donc nous est-il présent ? comment offre-t-il prise à notre pensée ?

Bien que ce problème ait été entrevu par l'auteur des " Theoremata " et par Occam, dans leur critique de l'argument de causalité, nous jugeons préférable d'en différer la solution pleine jusqu'au

moment où, instruits par les expériences de la philosophie moderne, nous pourrons reprendre, à plus de profondeur, l'examen des fondements de la métaphysique thomiste. Redisons seulement ce que nous avons insinué déjà, çà et là, dans les pages précédentes : à savoir, que ce problème, pour recevoir une solution critique entièrement satisfaisante, exige une théorie achevée de *l'unité étroite et de la causalité réciproque de l'intelligence et de la volonté.* Cette théorie existe chez S. Thomas, bien que la valeur épistémologique n'en ait pu alors, étant données les préoccupations de l'époque, ressortir bien clairement. Malheureusement, elle disparaît ensuite. En dehors des écoles thomistes, depuis Duns Scot jusqu'aux philosophes critiques nos contemporains, la formule, si vigoureusement frappée, d'Aristote et de S. Thomas : " Voluntas in ratione est ", a perdu son relief originel. La séparation trop radicale entre la fonction intellectuelle et la fonction appétitive, séparation poussée même jusqu'à l'irrationalisme du vouloir, devait faire oublier que notre intelligence est, dans sa nature, appétit de l' " être ", et, dans son exercice, conquérante d' " être ".

Nous exposerons, dans les Cahiers suivants, comment ce schisme de l'intelligence et de la volonté, de la spéculation et de la pratique, après avoir causé l'impuissance métaphysique des rationalismes, diminua la portée utile de la Critique kantienne, en rendant celle-ci négative et destructrice outre mesure.

UNIVERSITAS

CAHIER I.

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

INTRODUCTION : Objet et méthode de ces Leçons . . . VII

LIVRE I. L'ÉVEIL DE L'ESPRIT CRITIQUE DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE : LE SCEPTICISME ANCIEN ET LA CRITIQUE DE L'AFFIRMATION 1

CHAP. 1. Vers une première crise de la certitude 2

CHAP. 2. La crise : le scepticisme des Sophistes . . . 4

§ 1. Caractères de la Sophistique 4
§ 2. La réfutation directe des Sophistes par Aristote . 6
§ 3. L'étiologie et la cure de la Sophistique, d'après Aristote 8

CHAP. 3. Le scepticisme post-aristotélicien. 12

§ 1. Les fruits de la controverse contre les Sophistes . 12
§ 2. Le problème de l'ataraxie et le pyrrhonisme . . 14
§ 3. Le probabilisme de la Nouvelle Académie . . 17
§ 4. Le Néo-pyrrhonisme 18

CHAP. 4. Appréciation générale du scepticisme ancien . . 19

§ 1. Critique des modalités secondaires du scepticisme ancien 19
§ 2. Critique radicale du scepticisme ancien : la nécessité de l'affirmation 22

LIVRE II. L'ANTINOMIE DE L'UN ET DU MULTIPLE DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE. VICISSITUDES D'UNE CRITIQUE DE L'OBJET D'AFFIRMATION 27

CHAP. 1. Remarques préliminaires : le principe du réalisme métaphysique des Anciens 28

CHAP. 2. L'oscillation entre les termes de l'antinomie chez les Présocratiques 31
a) Héraclite : prédominance de la multiplicité. 32
b) Les Eléates : prédominance de l'unité . 33

CHAP. 3. Les solutions synthétiques de l'antinomie, et l'avènement d'une critique métaphysique de la connaissance 35
§ 1. Socrate : retour à l'équilibre de l'Un et du Multiple dans les concepts. 36
§ 2. Introduction d'une métaphysique de la connaissance dans la solution objective de l'antinomie. . . 37
a) La solution platonicienne : le réalisme de l'entendement 37
b) La solution aristotélicienne : mitigation du réalisme de l'entendement 43
§ 3. Après Aristote 56

LIVRE III. L'ANTINOMIE DE L'UN ET DU MULTIPLE DANS LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE 59

CHAP. 1. Renaissance partielle du problème de l'Un et du Multiple au moyen âge. Les Universaux . . 60
§ 1. Avoir initial de l'épistémologie scolastique. . . 60
§ 2. Réinvention graduelle du réalisme modéré d'Aristote. 61

CHAP. 2. Le réalisme modéré de S. Thomas d'Aquin : solution complète de l'antinomie de l'Un et du Multiple . 64
§ 1. Nécessité d'une critique de l'objet de connaissance . 65
§ 2. La " critique de l'objet " et la construction métaphysique 67
§ 3. L'unité synthétique de l'objet du sens et de l'objet d'entendement dans la connaissance humaine . 69
a) La solution thomiste du problème des Universaux et la thèse de l'individuation. 69
b) Le réalisme modéré thomiste, et le réalisme modéré non-thomiste 73
1. L'individu et l'espèce. . . . 74
2. L'espèce et le genre 75
§ 4. L'unité analogique de l'objet de l'entendement et de l'objet de la raison dans la connaissance humaine. 77

CHAP. 3. De S. Thomas à Occam, par Duns Scot : relâchement de la synthèse thomiste et réapparition de l'antinomie 81
§ 1. Généralités sur la philosophie scotiste . . . 81
§ 2. Analyse d'un chapitre de philosophie scotiste ; la " materia primo prima " 84
a) L'actualité de la matière 84
b) L'universalité de la matière. . . . 86
c) L'unité de la matière 92

§ 3. L'entité des degrés métaphysiques : l' " unitas realis, minor numerali " 97

CHAP. 4. De S. Thomas à Occam, par Duns Scot, etc. (suite). 103

§ 4. La philosophie scotiste devant l'antinomie de l'Un et du Multiple 103

a) L'antinomie de la quantité matérielle et du concept (Antinomie de la sensibilité et de l'entendement) 103

b) L'antinomie de l'entendement et de la raison transcendante 108

1. L'univocité de l'être 108

2. L'agnosticisme scotiste . . . 110

§ 5. Conclusions 117

LIVRE IV. VERS LE CONFLIT MODERNE DES RATIONALISMES ET DES EMPIRISMES 119

CHAP. 1. La rupture avec le réalisme médiéval 120

CHAP. 2. L'agnosticisme fidéiste d'Occam 126

§ 1. Esquisse de l'épistémologie d'Occam. . . . 126

§ 2. Conséquences destructrices et agnostiques . . 135

CHAP. 3. La double source d'antinomies léguée à la philosophie moderne par l'Occamisme 145

§ 1. La diffusion du Nominalisme 145

§ 2. Première source d'antinomie : le rapport de la sensibilité et de l'entendement 147

§ 3. Deuxième source d'antinomie : le rapport de l'entendement et de la raison 149

CONCLUSION GÉNÉRALE du Cahier I 152

SOMMAIRE DES CAHIERS SUIVANTS :

CAHIER II : LE CONFLIT DU RATIONALISME ET DE L'EMPIRISME DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE, AVANT KANT.

LIVRE I : A l'aube de la philosophie moderne.
LIVRE II : Le développement de la philosophie moderne, avant Kant, dans le sens du Rationalisme.
LIVRE III : Le développement de la philosophie moderne, avant Kant, dans le sens de l'Empirisme.

CAHIER III : LA CRITIQUE DE KANT.

LIVRE I : Les étapes de la pensée kantienne, du wolfianisme à la philosophie critique.
LIVRE II : Objet et méthode de la " Critique de la Raison pure ".
LIVRE III : L'unité de la sensibilité et de l'entendement dans l'expérience.
LIVRE IV : L'usage " régulateur " de la raison pure.
LIVRE V : Les " idées de la raison ", postulats de la volonté morale et présupposés du sentiment.

CAHIER IV : PAR DELÀ LE KANTISME : VERS L'IDÉALISME ABSOLU.

LIVRE I : Discussion provisoire de la Critique kantienne.
LIVRE II : L'Idéalisme transcendantal de Fichte : origine, méthode, esprit.
LIVRE III : La " Théorie de la Science ".
LIVRE IV : Remarques critiques sur l'Idéalisme de Fichte.
LIVRE V : L'Idéalisme de Schelling et de Hegel.

CAHIER V : LE THOMISME DEVANT LA PHILOSOPHIE CRITIQUE. I. ESSAI EXÉGÉTIQUE D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE SELON S. THOMAS.

LIVRE I : Préambule critique : le point d'appui de toute connaissance absolue.
LIVRE II : Analyse de l'objet de connaissance.
LIVRE III : Déduction transcendantale de la connaissance objective : vers l'Objet par l'Absolu.
LIVRE IV : Sommaire d'une critique de la connaissance empruntée à l'Aristotélisme thomiste.

CAHIER VI : LE THOMISME DEVANT LA PHILOSOPHIE CRITIQUE. II. COMPARAISON AVEC QUELQUES PHILOSOPHIES RÉCENTES.

LIVRE I : Positions définitivement dépassées par le Kantisme.
LIVRE II : Philosophies critiques sur le mode kantien.
LIVRE III : Les épistémologies finalistes et la philosophie de l'action.
LIVRE IV : Le " mobilisme " dans la philosophie bergsonienne.

CONCLUSION GÉNÉRALE : Le point de départ de la Métaphysique.

Table analytique générale.

Publications du Lessianum

I. Section Ascétique et Mystique.

— **La Prière de toutes les heures.** 3 séries de 33 méditations, par PIERRE CHARLES, S.J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain la série fr. 5.00

(Deux autres séries de 33 méditations sont en préparation).

— **Recollectiones Precatoriae,** desumptae ex XIV libris de Perfectionibus moribusque divinis necnon ex tractatibus de Numinis Providentia et de Praedestinatione R. P. Leonardi LESSII, S. I., ad utilitatem ac commoditatem piorum fidelium seorsum impressae. Edidit Carolus VAN SULL, S. I. fr. 2.50

— (Eiusdem auctoris opuscula alia parantur).

— **Lettres de S. François Xavier.** Nouvelle traduction française en 4 volumes par EUGÈNE THIBAUT, S. J., Docteur en philosophie et lettres. la série fr. 3.50

1re série. *En Portugal et aux Indes* (1540-1547).
2me série. *Seconde Mission des Indes* (1548).
3me série. *Mission du Japon* (1549-1551).
4me série. *Retour aux Indes et Mission de Chine* (1551-1552).

— **Textes originaux et Traductions de textes annotés,** choisis dans les actes des Martyrs, les œuvres des Pères de l'Eglise et des principaux ascètes. (Publications en série).

II. Section Théologique.

— **Theologia Moralis.** *Principia — Consilia — Responsa.* 3 vol. in-8o. *Primum volumen* complectens longiorem et accuratam introductionem, Tractatus generales de Actibus humanis — de Legibus — de Conscientia — de Peccatis — de Subsidiis humanae libertatis, — auctore A. VERMEERSCH, S.I., doctore utriusque iuris, lectore theologiae moralis in Universitate Gregoriana. — Pretium huius voluminis : **fr. 14.50.** Linteo religatum : **fr. 18.00.** A dorso corio : f . **23.50.**

(Eiusdem operis vol. II et vol. III hoc anno sequentur).

— **Le Spiritisme en Belgique,** par PIERRE CHARLES, S. J.

— **Baius et le Baianisme,** par FRANÇOIS-XAVIER JANSEN, S. J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

— **Questions apologétiques,** par PAUL CLAEYS BOÚÚAERT S. J., Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

— **La Théologie de la Communion,** par PIERRE CHARLES, S.J.

— **La Liturgie du Baptême,** par EDOUARD DE MOREAU, S. J., Docteur en philosophie et lettres, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

— **Le Vœu du plus parfait,** par JOSEPH CREUSEN, S.J., Docteur en philosophie et lettres, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain.

III. Section Philosophique.

— **Le Point de départ de la Métaphysique.** Leçons sur le développement historique et théorique du Problème de la Connaissance, par JOSEPH MARÉCHAL, S. J., Docteur en sciences, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain. 6 cahiers d'environ 200 pp. chacun, mis en vente séparément dans l'ordre suivant :

Cahier I. — *De l'antiquité à la fin du moyen âge : La critique ancienne de la connaissance.*
Cahier II. — *Le conflit du Rationalisme et de l'Empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant.*
Cahier III. — *La Critique kantienne.*
Cahier IV. — *Par delà le Kantisme : Vers l'Idéalisme absolu.*
Cahier V. — *Le Thomisme devant la philosophie critique.* I. Essai exégétique d'une Epistémologie selon S. Thomas.
Cahier VI. — *Le Thomisme devant la philosophie critique.* II. Comparaison avec quelques philosophies récentes.

— **La Métaphysique du Kantisme,** par PIERRE CHARLES, S. J.

— **Etudes sur la Dialectique hégélienne,** par PIERRE SCHEUER, S. J.

— **Etudes sur la Psychologie des Mystiques,** par JOSEPH MARÉCHAL, S. J.

— **Principes d'Économie sociale,** par VALÈRE FALLON, S. J., Docteur en sciences politiques et sociales, Professeur au Collège Philosophique et Théologique S. J., de Louvain. — 2me Edit.

Impr. Ch. Beyaert — C. Houdmont-Cortvriendt, rue Gruuthuuse, 2, Bruges (Belgique).

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date due

11 DEC. 1996
DEC 02 1996
AVR 05 2007

a39003 000766815b

BD 112 .M35 1922 V1

MARECHAL, JOSEPH.

POINT DE DEPART DE LA

U D' / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 06 12 04 09 20 8